

جامعة القاهرة



مركز البحوث والدراسات السياسية

التجديد السياسي والواقع العربي المعاصر « رؤية إسلامية »

د. سيف الدين عبد الفتاح السعيد
مدرس بقسم العلوم السياسية
كلية الاقتصاد والعلوم السياسية
جامعة القاهرة



مكتبة النهضة المصرية
٩ شارع محمد علي بالقاهرة

١٩٨٩



جامعة القاهرة



مركز البحوث والدراسات السياسية

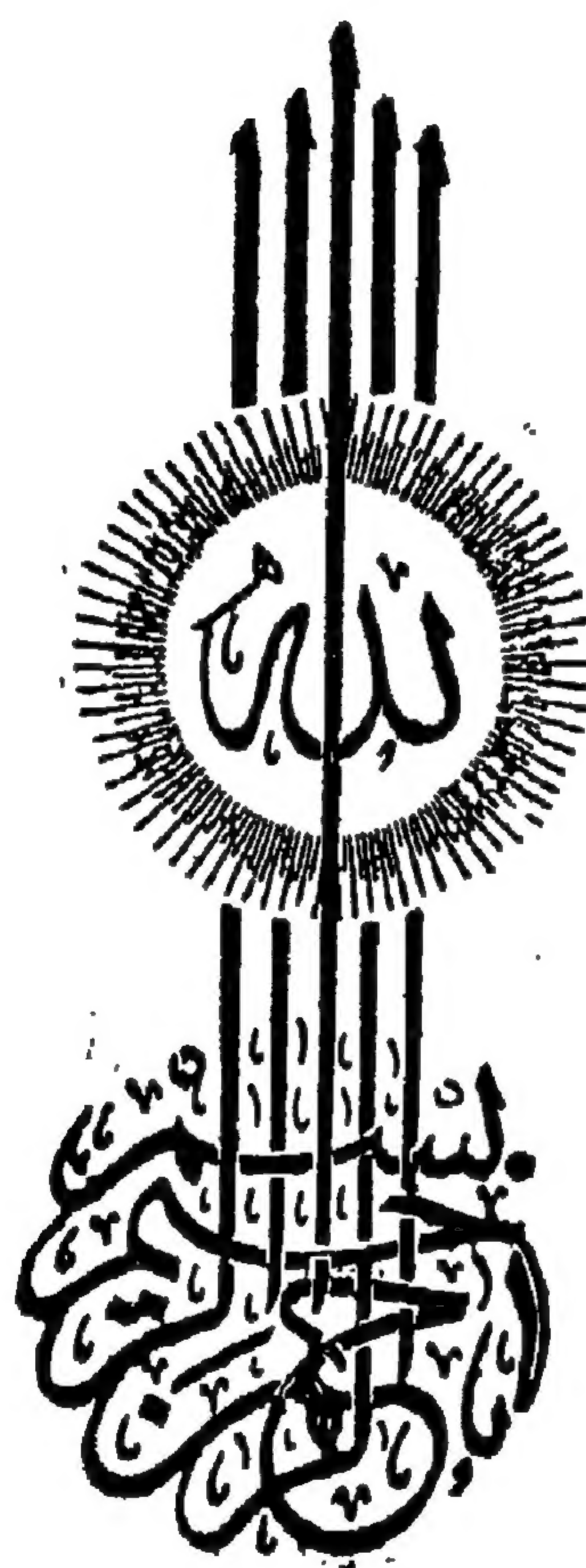
التجديد السياسي والواقع العربي المعاصر « رؤية إسلامية »

د. سيف الدين عبد الفتاح السعيد

مدرس بقسم العلوم السياسية
كلية الاقتصاد والعلوم السياسية
جامعة القاهرة



مكتبة النسخة المصرية
٩ شارع عدلي - القاهرة



فهرس المحتويات

الموضوع	الصفحة
امداء	أ
شكر وتقدير	ب — ج
تقديم	١ — ٢
مقدمة الدراسة	٣ — ١٢
الفصل التمهيدي	١٢ — ١٣٤
بناء علم سياسة اسلامى ودراسة الواقع العربى المعاصر •	
الفصل الاول	١٣٥ — ٢٤٦
الرابطة السياسية فى مواجهة العلاقة الفرعونية •	
الفصل الثانى	٢٤٧ — ٣٦٢
الشرعية والواقع العربى المعاصر •	
الفصل الثالث	٣٦٣ — ٤٤١
الامر بالمعروف والنهى عن المفكر والواقع العربى المعاصر •	
ملحق المراجع	٤٤٢ — ٤٨٣

أهـداء

الى أمة التوحيد

« يا أيها الذين آمنوا استجيبوا لله وللرسول اذا دعاكم لما يحييكم »
(الانفال / ٢٤)

« الذين قال لهم الناس ، ان الناس قد جمعوا لكم فاخشوهم فزادهم
إيمانا ، وقالوا حسبنا الله ونعم الوكيل »
(آل عمران / ١٧٣)

« الذين ان مكناهم في الارض أقاموا الصلاة وآتوا الزكاة وأمروا
بالمعروف ونهوا عن المنكر »
(الحج / ٤١)

« كنتم خير أمة أخرجت للناس تأمرون بالمعروف وتتنهون عن المنكر
وتؤمنون بالله »
(آل عمران / ١١٠)

« وكذلك جعلناكم أمة وسطا لتكونوا شهداء على الناس ويكون
الرسول عليكم شهيدا »

(البقرة / ١٤٣)

أما آن للأمة أن تستجيب لله وللرسول فتعود لها حياتها .
وأن تخشى غير ربها ، وتجاهبه الصعوبات بمزيد من إيمانها وتوكلها
وأن تفعل فعل التمكين بأحياء الاسلام لتتال مكانتها .
وأن تجدد أمر دينها حتى تحفظ خيرها وخيريتها .
وأن تؤكد حضورها بالحفاظ على شرعتها ونهجها لكي تؤدي
شهادتها .

شكر وتقدير

فأما الشكر ، فله رب العالمين ، الذي هدى ، وسدد الخطا ، فخرج هذا العمل بعون وتوفيق منه نحمده حمدا كثيرا في المبتدى والمنتهى .

وأما التقدير اللازم ، فهو لأستاذنى الدكتور / حورية توفيق مجاهد ، عرفانا منى بفضلها وجيل ملاحظاتها ، ولذا لزم شكرها ، شكرا أنوب فيه عن زملاء ، لما أتاحتها للدراسات السياسية الاسلامية من رعاية كاملة ، فصارت بعد أن كانت وليدة تحبو تشب عن الطوق وشكرا أعبر به عن امتنانى لرعاية قد أحاطتنى بها طيلة فترة اشرافها على رسالة الدكتوراه والذي يعد هذا العمل جزءا منها ، كما تفضلت مشكورة فكتبت تقديما لهذه الدراسة سأظل أعتر به .

وان انسى لا انسى فضل أستاذى الجليل المرحوم الدكتور محمود خيرى عيسى ، الذى استفدت من ملاحظاته القيمة فى صياغة هذه الدراسة والتي أبدأها أثناء مناقشتى .

وكذلك الشكر الخاص للاستاذ الفقيه الدكتور / محمد سليم العوا الذى أسدى الى نصائح غالية وأبدى ملاحظات قيمة على هذه الدراسة .

ولا يفوتنى فى هذا المقام أن أتقدم بالشكر الجليل لأستاذى الدكتور / حامد عبد الله ربيع الذى كان له أبلغ الاثر فى تكوينى العلمى والبحثى .

وكذلك أشكر الاستاذة الدكتورة نادية مصطفى على ملاحظات قدمتها لى فى هذا المقام .

(ج)

وأشكر الاخ الكريم نصر عارف على متابعته طباعة الكتاب ومراجعة الأخطاء الواردة فيه .

وأخيرا ليس لى الا أن أتوجه بالشكر الجزيل لاستاذى الجليل الدكتور على الدين هلال على تشجيعه الدائم لى لايخراج هذا العمل وعلى مشروعاته القيمة من خلال مركز الدراسات والبحوث السياسية بكلية الاقتصاد والعلوم السياسية ، والذي يفتح النوافذ لنشر بعض البحوث التى ربما كانت ستظل حبيسة لا يكتب لها النشر الا بجهده الدائب فى هذا المقام .

تقديم

يطرح موضوع التجديد العديد من التساؤلات حول مضمونه ، وهل يعنى تجديد الدين الاسلامى ؟ أم تجديد بعد معين منه ؟ وهل يقصد به تجديد الدين أم تجديد الفكر أم تجديد المسلمين ؟ •• ومتى بدأ التجديد ؟ ولماذا يفرض نفسه على الفكر السياسى فى العصر الحديث بالذات ؟ هذه وغيرها أسئلة توضح مدى تشعب الموضوع •

والتجديد مدرسة تقوم على الاجتهاد تبلورت فى القرن الاول الهجرى ولم تنقطع تلك المدرسة ، وفى حالة استخدام تعبير « تجديد الدين الاسلامى » فالمقصود بذلك هو المعنى العام للتجديد أى العودة للاصول وتخليص الدين مما يكون قد علق به من شوائب نتيجة البدع أو الجهل أو غيرها ، ولكن لا يقصد به تغيير أحكام الدين فهى ثابتة •

فالتجديد فى حقيقة الأمر هو فى المسلمين لا فى الاسلام ، هو تجديد للفكر الاسلامى ليواكب التطورات لا تجديد الدين الاسلامى نفسه وفى هذا المجال يؤكد على دور العلماء فى ضرورة عدم الجمود والانغلاق ولكن ربط العلوم الدينية بمشكلات المجتمع والا كان علما قاصرا من الناحية العملية •

وغنى عن الذكر أن التجديد لا يشترط أن يكون عاما بل قد يكون جزئيا سواء بالنسبة للموضوع أو بالنسبة للمكان وفقا للحاجة والمقتضيات وهذه الدراسة فى مجملها لا تتقف عند حد الاشارة الى ضبط مفهوم التجديد بل تتخطى ذلك الى ربطه بمجال السياسة من جانب والواقع العربى من جانب آخر •

وهى بذلك تقدم منظورا ان لم يتفق البعض معه — الا أنه جدير بالتأمل، خاصة أن الباحث لم يقتصر على مجرد اقتراح هذا المنظور الذى أسماه : منهجية التجديد السياسى بل بادر الى تطبيقه من خلال

مفاهيم أساسية مثل : « الرابطة الایمانیة السیاسیة ، الشرعیة المشاركة » ، واستخدام مجموعة المفاهيم تلك فی دراسة الواقع العربی المعاصر ومحاولة تفسیر أزماته وتقديم الحلول والاستجابات الاسلامیة لها .

وقد حرص الباحث علی أن يتوخى التحقیق والتوثیق فی معظم ما عرضه من موضوعات وقضايا ، وعلى الرغم من كون هذه الدراسة جزء من رسالته لنیل درجة الدكتوراة فان هذا الموضوع وما سبقه من فصل تمهیدی يعتبر موضوعا قائما بذاته متكاملا .

وقد امتازت الدراسة بالعمق فی التحلیل ، والمکنة فی العودة الى المصادر ، والاصالة فی الرأي ، كما أنها تعبر فی مجملها عن اهتمام داخل قسم العلوم السیاسیة بالدراسات الاسلامیة السیاسیة ، وهو مجال لا شک أنه جدير بالرعاية والمساندة .

الاستاذة الدكتوراة : حوریة توفیق مجاهد
أستاذ ورئيس قسم العلوم السیاسیة

مقدمة الدراسة

حول مفهوم التجديد السياسى وعملية بناء علم سياسة اسلامى •

اذا كانت المفاهيم تشكل اللبغات التى منها تؤسس المنهجية ، فانه ما من عمل منهجى الا ويكون قوامه عملية التأصيل للمفاهيم •

الا أن تأصيل المفاهيم لايمكن أن يكون شتات لا جامع بينها وفرقة لا رابط لها وفوضى وتعدد لا ضابط عليها • فهى منظومة يشكل الاطار المرجعى أهم رابط وضابط لها ، حيث يتيح وضع المفاهيم فى مواضعها واخراجها من قوالبها المستقلة لتوصل فيما بينها ، وتشغيلها فى تشكيلاتها المتباينة فى اتجاه معلوم ، فى سبيل تحقيق القصد من المنهجية ، فالاطر المرجعية هى الكفيلة بتأكيد فعالية المنهجية ، اذ يتوقف عليها ضبط وتحريك الوحدات الجزئية واقامة العلاقات الارتباطية بينها وتمييز المستويات وترتيب الأولويات فى ضوء المنظومة القيمية التى تنطوى عليها هذه الاطر ... فالعلاقة وثيقة بين الاطر والمفاهيم ، فحيث يقدم الاطار الضابط الناظم للمفاهيم ، فان دعائم الاطار تقدمها المفاهيم (١) •

وعلى هذا تبدو عملية التكامل المنهجى لا تتخذ نفس مسار الفكر الغربى الذى بدأ يهتم بهذه القضية محاولا الجمع بين المناهج بعد اكتمالها ، وهذا النهج فى حقيقته انما يعبر عن محاولة تليفق شديدة تخفق غالبا فى نتائجها لعدم توافر أهم مكثات التكامل المنهجى نظرا لاختلاف القيم الاساسية ، والفلسفة الكامنة خلف المناهج المتناقضة • ولكن الرؤية الاسلامية تختلف فى مسارها فهى تعتبر منذ البداية أن التكامل فى مجال المفاهيم هو قاعدة الأساس فى التكامل المنهجى (٢) ، ومن ثم فهى تحققه ابتداء فتملك مكثات ذلك ولا تحاول أن تعتسف انتهاء الجمع بين متناقضات ، ذلك أن المبادئ الاساسية للمنهجية هى الحاكمة والضابطة لكل فكرة تنظمها فى مكانها المخصوص بلا زيادة أو نقصان ودون افراط أو تفريط •

وإذا كانت هذه الدراسة ستتناول تفصيلا تأصيلا لمجموعة هامة من المفاهيم الإسلامية السياسية ينظمها مفهوم الرابطة الإيمانية السياسية ، فإن المفهوم الأساسي والذي يرد في عنوان الدراسة وهو « التجديد السياسى » هو أولى المفاهيم بالتحديد في هذه التقدمة ، خاصة وأن الرؤية النقدية للدراسات السابقة قد أوضحت أما اهمالا لهذا المفهوم كلية ، أو تنازعه وادعاء الوصل به والتمثيل له (٣) .

✽ مفهوم التجديد السياسى : محاولة للتحديد .

يمكن تحديد مفهوم التجديد وأهم دلالاته من خلال تفاعل مجموعة من المستويات ، منها : اللغة التى تؤكد أن مفهوم التجديد بوزنه اللغوى التفعيل ، إنما يعبر عن حالة من التواصل والاستمرارية وبذل الجهد والطاقة (٤) .

ورغم أنه لم ترد مادة « التجديد » بهيئتها أو فعلها « جدد » في القرآن الكريم بل وردت كلمة جديد (٥) إلا أنه وفي هذا السياق فإن القرآن لا يخلو من التعبير عنه وعن أهم محدداته بمعان كثيرة أخرى تسهم في تحديده وتفسيره مثل : الإصلاح — الأحياء — التغيير — النور والتنوير الخ (٦) بل إنه من المهم في هذا المقام أن نشير الى أن مفهوم التجديد ذاته تعكسه روح الشريعة ذاتها وطبيعتها ، ذلك أن سماتها الأساسية تؤكد على عملية التجديد وضرورتها مثل : صلاحية الشريعة للزمان والمكان ، وطبيعة الرسالة الخاتمة التى تؤكد على صفة الأبدية والخلود مما جعلها تفصل فيما لا يتغير بينما تجمل ما يتغير واشتملت على مجموعة من المبادئ الكلية والنظامية الثابتة والحاكمة على كل اجتهاد بشرى بتحرى المقاصد الشرعية وأصول الشريعة .

بل ان حال الابتلاء التى خوطب بها المؤمنون مرارا وتكرارا كانت فى جوهرها عملية تجديد وترسيخ للإيمان (٧) .

كذلك حالة التذكير عند الغفلة أو النسيان أو الاندساس إنما يعبر

عن فكرة التجديد^(٨) ، وأخيرا حال التوبة والتي قد ترتبط بالفرد أو الجماعة عند ارتكاب الذنب أو المعاصي ليست الا تجديدا باستشراف مرحلة جديدة يؤكد فيها على الصالح وتكريسه ويترك فيها المعاصي والذنوب^(٩) .

وإذا كان نسق الشريعة يؤكد على فكرة التجديد ويجعلها أحد خصائصها وسماتها ، فإن السنة النبوية الصحيحة - والتي تعد جزءا لا يتجزأ من الوحي - قد أشارت بصورة مباشرة الى مفهوم التجديد من خلال الحديث النبوي « ان الله يبعث على رأس كل مائة من يجدد لهذه الامة دينها »^(١٠) .

وأهم ما يشير اليه الحديث ذلك التواصل والاستمرارية وحقيقة التجديد الذاتي في الامة بالعودة الى الاصول والتفاعل مع مبادئها ومقاصدها في حركة الحياة : فكرا ونظما وحركة .

يظهر هذا الفهم الحديث النبوي الذي يؤكد أنه « لا تزال طائفة من أمتي قائمة بأمر الله لا يضرهم من خذلهم أو خالفهم حتى يأتي أمر الله وهم ظاهرون على الناس »^(١١) .

بل يحدد النبي (ص) طبيعة هذه المهمة التجديدية في حديث آخر « يحمل هذا العلم من كل خلف عدو له يرفقون عنه تحريف الغالين وانتحال المبطلين وتأويل الجاهلين »^(١٢) .

ذلك أن هؤلاء المجددين قد حفظوا على الدين صورته الصحيحة النقية ، كما لم يتركوا الامة ليعمها الفساد والضلال بصورة جماعية حيث لا تجتمع الامة على ضلالة^(١٣) .

وقد أحيوا الدين والسنة بعد اندراس فيهم « من أحيأ سنة من سنتي قد أميتت بعدى فان له من الأجر مثل أجر من عمل بها من الناس لا ينقص من أجور الناس شيئا »^(١٤) .

فالأحياء جوهره الاستجابة « يأيها الذين آمنوا استجيبوا لله وللرسول إذا دعاكم لما يحييكم » (١٥) • وقد أوضح النبي (ص) أقسام الخلائق بالنسبة الى الاستجابة لدعوته ومابعث به من الهدى في قوله (ص) :

« مثل مابعثني الله به من الهدى والعلم : كمثـل غيث أصاب أرضا فكانت منها ضائفة طيبة قبلت الماء وأنبتت الكلا والعشب الكثير • وكانت منها أجادب أمسكت الماء فمسقى الناس وزرعوا وأصاب طائفة أخرى إنما هي قيعان لا تمسك ماء ولا تنبت كلاً ، فذلك مثل من فقه في الدين فنفعه مابعثني الله به ، ومثل من لم يرفع بذلك رأسا ولم يقبل هدى الله الذي أرسلت به (١٦) •

وعلى هذا تشكل الأصول الإسلامية (قرآنا وسنة) رؤية متكاملة لعملية التجديد وفق الحدود والشروط المعتمدة شرعا ، وبلا تكلف في هذا المقام يمكن للباحث أن يعد مفهوم التجديد أحد المفاهيم الشرعية (١٧) والذي يجب عدم التفريط به أو فيه ، اسما ومعنى ودلالة •

وهذه الرؤية تفترض مجموعة من القواعد الأساسية : —

١ — ضرورة بيان المفاهيم الشرعية الواردة قرآنا وسنة من حيث دلالاتها وحدودها ومقاصدها (الأحياء — التجديد — الإصلاح — التغيير) حتى لا تختلط بالترجمة العربية لبعض الكلمات الغربية المتشابهة معها •

٢ — ضرورة التمييز بين تلك المفاهيم الشرعية وبين ما يختلط من مفاهيم مثل البدعة والاحداث في الشريعة •

٣ — تنقية المفهوم مما يختلط به من مفاهيم غربية معاصرة وبيان وجه الافتراق بينهما مثل : التحديث — التنمية — التقدم • الخ •

٤ - مراجعة الكثير من 'مفاهيم المعاصرة' والتي انتشرت في الواقع الاسلامي والتحرز في استخدامها مثل : النهضة - المصحوة واليقظة والبعث... الخ .

وفي هذا السابق والذي يشير الى فوضى الالفاظ وتعدد المفاهيم الدالة على عملية التجديد ، يؤكد الباحث ضرورة التمسك باستخدام المفاهيم التي وردت شرعا لانها محددة المعاني والدلالات كما يصعب التلبس بصدها ، وذلك حتى لا تختلط الأمور والألفاظ والتوجهات فيطلق اللفظ ويراد به غيره بل وربما نقبضه .

فاذا كان التجديد لا يعنى تقليدا بلا بينة ، فانه لا يعنى تبديدا للشرع تحت أى مسمى كان ، كما أنه يجب الا ينصرف معنى التجديد في هذا السياق الى معانى التجديد في الدين والشرع ذاته بل هو في حقيقته تجديد وأحياء واصلاح لعلاقة المسلمين بالدين والتفاعل مع أصوله والاهتداء بهديه^(١٨) .

وفي ضوء هذه الرؤية لمفهوم التجديد في كليته ، فماذا يعنى وصفه بالسياسي ؟؟

في البدء يجدر التحفظ فان وصف التجديد بـ «السياسي» لا يفتئت بحال على الطبيعة الكلية لعملية التجديد من جانب كما لا يعنى امكانية فصل الجانب السياسي عن جوانب أخرى ، اذ أن ذلك ليس الا تمييزا للدراسة يهتم فيه بالجوانب التي انصلح على ادخالها في مجال السياسة .

وحقيقة الأمر أن بين التجديد والسياسة ارتباطا لا انفصام له ، فاذا كان التجديد في جوهره ليس الا اصلاحا وتقويما ، فان السياسة في معناها ومبناها تعبر عن القيام بالأمر بما يصلحه ، وعملية التجديد السياسي^(١٩) ذات مستويات متعددة (الفكرى - والنظامى - والحركى) ، ومن نافلة القول أن هذه المستويات جميعا تتفاعل فيما بينها وهى أن قبلت التمييز للدراسة فانها لا تقبل الفصل في الواقع المعاش .

ومفهوم التجديد السياسى فى تعلقه بالخبرة الاسلامىة وباعتباره مفهوم شرعى يؤكد أن عملية التجديد فى العالم العربى والاسلامى لا يمكن أن تتحقق الا من خلال العودة الى الاصول والتفاعل معها ، ومن ثم كان اهتمام الباحث فى دراسته بالربط بين التجديد السياسى الاسلامى والواقع العربى المعاصر .

فالتجديد السياسى فى الرؤية الاسلامىة يعنى تقويم الانحراف واحياء الاصول فى مواجهة المواقف المستجدة والمستحدثة دون افراط أو تفريط أو استظهار فى كل ما يتعلق بمجال السياسة وبما يمكن من اصلاح حال الأمة واحداث نوع من التغيير الايجابى لعناصر الرابطة السياسىة فكرا ونظما وحركة : والباحث اذ يهتم بعملية التجديد السياسى على مستوى التأصيل الفكرى والمنهجى فانه لا يهمل ذلك التفاعل بين المستويات جميعا . فى هذا السياق يمكن القول أن أولى مهام التجديد السياسى الشرعى على المستوى الفكرى بل واولاها يتمثل فى بناء علم سياسة اسلامى ، والقيام بخطوات جدية لتحقيق اسلامىة علم السياسة ، هو ما يتطلب ضرورة القيام بمراجعة نقدية للمفاهيم الاساسىة واستبعاد المنهجيات غير الصالحة التى تختلط فيها القواعد النظرىة بالطموحات المتغيرة وبالغايات المحدودة وبالتحيزات الايدلوجىة ، حيث تطمح جهود العلماء على الرغم من ذلك الى تحقيق نوع من التراكم المعرفى من خلال القيام بدراسات جزئىة تصل فى نهايتها الى مجموعة من التعميمات ترى فيها المحصلة لهذا التراكم المعرفى ، الذى لا يمكن تحقيقه فى ظل تعدد المناهج والمدارس الفكرىة واختلاط الفروض العلمىة بالفروض الايدلوجىة .

والقيام بهذه المراجعة النقدىة للمفاهيم التى افرزتها الدراسات الانسانية الوضعية والدراسات السياسىة خاصة أمر هام ، ذلك أن المفاهيم تعتبر فى نظر واضعيها من أساسيات المعرفة ، ولاسيما أن المفهوم كمعلومة لها أهميتها وموقعها من البنية المعرفىة سيكون له حتما أثر ما فى الحياة المعاشة اذا ما وضع موضع التطبيق ولو جزئيا خاصة

أن هناك تيارا يهدف الى ان تكون هذه المفاهيم بدائل للأفكار الاسلامية مما يوجه النظر الى خطرها وعظم المهمة في مراجعتها •

وهذه المراجعة النقدية على أسس عقيدية ومنهجية سليمة تفتح السبيل أمام تحقيق مقتضى الايمان ، كما تحقق هيمنة الاسلام في تنظيم انحياة كدين يشتمل على السياسة وعلم ينطوى على عمل حيث تكمن في دلالات نصوصه المفاهيم المنهجية التي تنتظم على اساسها مكتسبات الانسان المعرفية في كل مجال من مجالات النظر والتطبيق بما فيها انعلوم السياسية ، وهذه الدلالات حين يتوصل اليها ليست بناء معرفيا اسلاميا فحسب ، بل هي أيضا منظومة من المقاييس تتكامل فيما بينها وبنبغي استثمارها في تقويم المعارف الانسانية عامة والسياسية خاصة في ضوء النصوص الاسلامية والمنهجية الاسلامية الصادرة عنها ابتداء والعائدة اليها احتكاما •

وهذا يقودنا بدوره الى الحديث عن كيفية بناء علم سياسة اسلامي والذي ينطلق من نقطة أساسية تتمثل في إعادة تعريف مفهوم السياسة ذاته وفق الرؤية الاسلامية ، وتميزه في هذا المقام كنسق قياسي وهذا الأمر يؤثر ضرورة على إعادة تعريف علم السياسة من جانب ، وفهم وصف التجديد « بالسياسي » من جانب آخر •

ذلك أن مفهوم علم السياسة الذي شاع عند نشأة علم السياسة المعاصرة ودخوله في العالم العربي قد مارس دورا كبيرا وخطيرا في تحديد مسار العلم وموضوعاته وطريقته في البحث ، وهو ان كان يتفق في ذلك مع مسيرة الدراسات الانسانية في مجملها والتي خضعت في تكوينها للتأثيرات الوضعية والعلمانية وتغلغلها في النطاق التعليمي ، الا أن علم السياسة بالذات — لخطورة موضوعاته وقضاياها التي يعالجها — فإن أهم عامل لتثبيت هذا التغلغل العلماني وقوة تأثيره مما جعله ركاما فوق بعضه يحجب الرؤية كما يعرقل عملية التغيير والسير بها على صراط مستقيم • ان ممارسة السياسة بكونها مفهوم يستبطن قيم الصراع

والتكيف والحلول الوسط ونحكيم الواقع وباعتبارها فن الممكن قد عبر عن رؤية اقتتفت أثر مفهوم السياسة الوضعى فى الفكر السياسى الغربى وهى ان وجدت مجالها وطريقها الى التعميم والانتشار والاستقرار الا أن هذا كله لا يعنى صحتها أو صلاحيتها أو فعاليتها وفق الرؤية الاسلامية (٢٠) •

فالساسة وفق الرؤية الاسلامية - ليست الا قياما للامر بما يصلحه شعا ، وقد وردت النصوص بما يحدد مدلولها نظرا وعملا من خلال آيات الحكم ، ونصوص الامارة والبيعة واعداد القوة والجهاد وآيات وحديث الامر بالمعروف والنهى عن المنكر والتى تحيط كلها بالمفهوم وتحدد مكوناته •

والسياسة وفق هذا التصور ليست فنا أو أسلوبا أو صراعا بل هى رعاية متكاملة من قبل الدولة لكل شأن من شئون الجماعة ، رعاية قائمة على العقيدة الاسلامية ومسيرة بالتشريع الاسلامى فى الداخل والخارج فأساليبها واتجاهها ونتائجها كذلك اسلامية اذا ما تفاعلت معها عناصر الرابطة السياسية على نحو يملك البصر والبصيرة •

فالساسة هى القيام على الشىء بما يصلحه ، أو هى اصلاح الخلق ارشادهم الى الطريق المنجى فى الدنيا والآخرة •• ، وهو ما ينسجم مع غايات الرسالة الاسلامية وخبرتها فى صدر الاسلام ، فلقد ساس النبى صلى الله عليه وسلم وكذا فعل خلفاؤه الراشدون رضى الله عنهم بما تقتضيه تلك المعانى •

والسياسة وفق هذه الرؤية تتصف بالعموم والشمول ، فهى مفهوم يخاطب كل فرد مكلف فى الرسالة الاسلامية ، بأن يرعى شئونه ويهتم بأمر المسلمين ويأمر بالمعروف وينهى عن المنكر ويحكم بما أنزل الله أو فى شئونه ويقدم النصيح لله ولكتابه ولأئمة المسلمين وعامتهم (٢١) •

والامر لا يقف عند تحديد موضوع العلم بل يتخطى ذلك الى كل

العمليات المنهجية من ضرورة إعادة النظر في تصنيفات العلوم وموضع علم السياسة منها سواء طرحت هذه التصنيفات في التراث القديم نتيجة لتأثر بفلسفة اليونان القديمة أو تلك التصنيفات التي تطرح نتيجة لتأثر بعلم السياسة الغربى المعاصر .

ذك أن إعادة صياغة علم السياسة اسلاميا يتطلب إعادة تحديد وترتيب المعلومات والنظر فيما يترتب عليها من استنتاجات وتقويمها وتصوير أهداف العلم ومقاصده ، على أن يتم ذلك بطريقة تمكن من اغناء وخدمة قضية الاسلام .

ومن أجل تحقيق هذه الغاية يجب أن تأخذ التصنيفات المنهجية للاسلام - أى وحدة الحقيقة ووحدة المعرفة ، ووحدة الانسانية ، ووحدة الحياة ، وخضوع الانسان لخالقه - مكان التصنيفات الغربية (٣٣) .

ووفق ما سبق فان موضوع العلم يجب أن يتجاوز البحث عن ظاهرة السلطة وينطلق الى مفاهيم أكثر رحابة (كالتوحيد وتأثيراته على مجمل الحياة السياسية - والاستخلاف - والشرعة والشرعية) باعتبارها مفاهيم اطارية كلية تشكل اطار المرجع ، والنسب تنبثق عنها مجموعة أخرى من المفاهيم العامة والاساسية بدورها الى مفاهيم فرعية ، لا يمكن فهم الشرعى منها الا بالرد الى أصله ولا الجزئى الا فى سياق الكلى بما يتركز الفهم المتميز للمفاهيم السياسية لفظا ومعنى .

كما أن هدف العلم يجب الا يقتصر على الوصف أو التحليل والتفسير لا هو قائم بل يجب أن يتعدى ذلك الى تقويم هذا الواقع ومحاولة اصلاحه ، فالسياسة قيام للأمر بما يصلحه (٣٣) .

فى نطاق هذا الفهم يمكن القول أن جوهر السياسة هو عملية التجديد وأن بين بناء علم سياسة اسلامى وعملية التجديد السياسى خصوص وعموم ، حيث تقع عملية البناء تلك فى قلب التجديد السياسى ، بل تعتبر أهم أدواتها ، وأحد شروطها ومقصدا مهما من مقاصدها ، فليس من

المبالغة القول أن التجديد سياسة والسياسة تجديد وتدير واصلاح وتقويم واجتهاد وتغيير ، وفقه واقع وتنزيل حكم .

الفصل التمهيدي

بناء علم سياسة اسلامي ودراسة الواقع العربي المعاصر

تعتبر عملية بناء علم سياسة اسلامي عملية كبرى ، وهي في هذا الشأن مثلها مثل شبيهاتها من عمليات لا بد أن تستند إلى مجموعة من الدواعي ، كما تتأسس على مجموعة من الضرورات التي تدفع للقيام بها هذا من ناحية ، ومن ناحية أخرى تجابه بالمزيد من الدعاوى والتحفظات بل والاعتراضات .

وحقيقة الامر أن التفكير في عملية بناء علم سياسة اسلامي والدعوة الى ذلك ليس من قبيل ركوب الموجة ، الذي خلق مناخا يسرف بوصف الاسلامية ، مما خلق بدوره حالة من الحساسية حيال هذا الوصف خاصة حينما يستخدم في غير موضعه : ولكنه في الحقيقة عملية منهجية تعني أن تلك الحساسية غير مانعة بأي حال أن نسمى الاسماء بمسياتها وفي اطار ضرورة أن يتحقق لعلوم الامة الوصف والاختصاص بشكل يوضح هويتها ويؤكد أرضيتها التي تقف عليها بلا موارد ودون افراط أو تفريط ، فاننا لهذه نعي التسمية « علم سياسة اسلامي » حقها ونعرف كيف نطلقها ومتى سواء من ناحية طبيعة العلم ، والمنهج ، أو من ناحية المفهوم ، كما نعلم خطورتها وأهميتها بل وضرورتها ، كما يجب أن نعي الصعوبات التي تحيط بها ، وضرورة أن لا تقتصر على جانب التنظير التي تربوا الى دراسة الواقع ومحاولة وصفه وتحليله وتفسيره وأخيرا تقويمه . ومن ثم نتعرض في هذا الفصل الى نقاط ثلاث :

١ - بناء علم سياسة اسلامي : الدواعي والضرورات

٢ - بناء علم سياسة اسلامي : الدعاوى والتحفظات .

٣ — بناء علم سياسة إسلامي : ضرورة منهجية •

أولا : بناء علم سياسة إسلامي : الدواعي والضرورات

ترجع هذه الدواعي والضرورات في جانب منها الى اعتبارات نظرية كما تسند الى ضرورات عمئية تتعلق بالواقع العربي المعاصر وامكانية تقويمه من جانب آخر •

١ — الاعتبارات النظرية التي ترتبط بالوضع الاكاديمي لعلم السياسة في الواقع العربي المعاصر :

ما من شك أن هذا الموضوع تتسع أبعاده وتتعد عناصره بما يؤكد حاجته الى دراسة مستقلة ، غير أنه لا يتصور تناول هذا الوضع الاكاديمي — ولو من باب الاشارة أو الاجمال — دون البحث في تاريخ علم السياسة ، أى أن التناول المنهجي للوضع الاكاديمي لعلم السياسة المعاصر في العالم العربي وفهم أصوله يدعو الى التنقيب والبحث في جذور وتاريخ هذا العلم ونشأته ، تلك النشأة التي ارتبطت بحدوث نوع من الفصام المركب بين دراسته وفق النمط الغربي من حيث (تعريف العلم — ومفاهيمه الاساسية — ومناهجه وأدواته — ووحدات التحليل فيه — وتصنيفاته وفروعه — وغاياته ومقاصده) وبين دراسته لاقضايا السياسية بصورة نظرية أقرب الى تقسيمات كتب علم الكلام القديم ومعالجته لأمر نظرية تتعلق بالجانب السياسى دون أدنى ارتباط بالواقع العربي المعاصر ، ومايفرضه هذا الواقع من ضرورة الاجابة على أزماته وتقديم الحلول لمشاكله ، وواكب هذا الفصام على المستوى الفكرى فصاما آخر على المستوى المؤسسى ، بحيث أصبحت الدراسات الاسلامية السياسية تنحصر في اقسام الشريعة والسياسة الشرعية والتاريخ الاسلامي ، بينما ظلت الدراسات السياسية وفق النمط الغربي تدرس في أقسام السياسة التي تنشأ بصورة أحدث نسبيا ودون اهتمام يذكر في البداية بالقضايا السياسية الاسلامية ، أعقبه اهتمام هامشي وثانوى (٢٤) •

ولا يجد الباحث عناء في تقرير أن مجمل هذا الوضع قد حدث من خلال تراكمات تاريخية ضمن الاطار العلماني لدراسة علم السياسة .
وتفصيل الأمر أن بروز هذا التأثير العلماني قد تمثل في اتجاهات عدة :

الأول : لا يأخذ بعين الاعتبار في دراسة علم السياسة ومجالاته المتعددة ذلك المنظور الاسلامي انطلاقا من أن ذلك يعد اقحاما للاسلام في منطقة ليس له فيها أى اسهام يذكر ، ومن ثم يتأسس هذا الاتجاه على أن علم السياسة يجد تأصيله كعلم سياسة غربى ، ويحاكى هذا التوجه اتجاهها استشراقيا قد يزكى هذا الفهم ، وقد يستند الى مقولات الشيخ على عبد الرازق في « الاسلام وأصول الحكم » .

الثانى : وهو أن وقع في دائرة التغريب الا أنه وفق غلبة التأثير العلماني أما لا يتعرض لاسهام المنظور الاسلامي في علم السياسة الا بشكل هامشى لا يتعدى القليل من الصفحات أو يحصره في كتب الفكر السياسى في اطار دراسة تطور الفكر السياسى ودراسته في العصور الوسطى هذا من ناحية ، ومن ناحية أخرى فقد يتعرض تيار من هذا التوجه للمنظور الاسلامي بشكل مكثف استظهارا به لتأييد أفكاره الايدولوجية المسبقة وفي اطار تركية اتجاه فكرى معين باضفاء صفة الاسلامية عليه .

وهذا التوجه في جملته يدرس التصورات الاسلامية في اطار من القوالب الغربية على نحو قسرى تارة بدعوى التوفيق وتارة أخرى بدعوى اللغة المعاصرة أو لغة الواقع .

الثالث : وان اهتم بدراسة الموضوعات السياسية الاسلامية والمفاهيم الأساسية التابعة لها الا أن هذا الاهتمام قد انحصر في دائرة الاسهام النظرى ، وهذا الاسهام على قيمته القصوى في عملية التأصيل الفكرى الا أنه أهمل وربما غفل عن ربط كل ذلك بمشاكل الواقع المعاصر ، بحيث بدت هذه المفاهيم منفصلة عن الواقع ولا شأن لها بقضايا وأزماته ، مما دفع البعض الى وصفها — أى المفاهيم الاسلامية — بالعجز عن الاجابة

على قضايا الواقع وأزماته ، ومن ثم الادعاء بعدم فعاليتها ، في الوقت الذي أكد فيه أن المفاهيم الغربية السياسية جاهزة ومفصلة ومدروسة ويمكن الاعتماد عليها في وصف الواقع وتحليله ، وقد ساهم هذا التوجه الثالث رغم أهمية ما يقوم به من عمل نظري في تكريس واقع الفصام بين الإسلام ومفاهيمه السياسية وواقع الحياة المعاشة .

وفي هذا الإطار يمكن تقويم مجمل الوضع الأكاديمي ، الذي قد يهمل الدراسات الإسلامية كلية أو يتعرض لها بصورة هامشية أو قاصرة ، بما يجعل بناء علم سياسة إسلامي مهمة تستدعيها هذه الاعتبارات النظرية^(٢٥) .

٢ - أن دواعي إقامة علم سياسة إسلامي لا تقتصر على المستوى النظري فحسب بل تنطرق إلى بيان الضرورات العملية التي ترتبط بالواقع العربي المعاصر ذلك أن هذا الواقع بمكوناته ، وانطلاقاً من منهجية التغيير التي تجعل من الإنسان أهم عناصره سواء كان حاكماً أو عالماً أو رعية ، فهذه المكونات إذ تعد محورا للتجديد السياسي فإنها تشكل في الوقت ذاته جذورا لازمة هذا الواقع من خلال ما تدلله من سلبيات ترتبط بتكوينها الفكري وحركتها السياسية في الأمة

هذا وتتمثل هذه السلبيات في حاكم يمارس سلطة وفق هواه مستبدا برأيه ، وعالم يمالئ الحاكم ويزين له سوء عمله فلا يمارس جوهر وظيفته السياسية الحققة ، ورعية لا تعي جوهر حقوقها وحدود واجباتها^(٢٦) . ذلك أنه في ظل علم السياسة الوضعي وجد هؤلاء جميعا (حاكم - عالم - رعية) لقصورهم وتقصيرهم منفذا ولا نخرافهم مبررا .

رغم هذه الدواعي والضرورات (النظرية والعملية) لبناء علم سياسة إسلامي ، فإن البعض يحاؤون أن يشكك منذ البداية في جدوى هذه العملية وعدم منهجيتها ، تارة بدعوى مثالية هذا العلم في طبيعته - أن فن ذلك - وعدم قابليته للتطبيق أو الحركة بمقتضاه ، وتارة أخرى بالتأكيد على أنه لا يجوز القيام بهذه العملية ابتداء مستندا في ذلك أنها قد

لا تستحق مسمى العلم أو الوصف به، كما أنه يتحفظ على الوصف بالاسلامية وذلك بدعوى عالمية الثقافة والعلم والمنهج وهذه الاعترافات في حاجة لنوع من البيان دون تفصيل ، ذلك أن هذا الأمر يتطلب دراسة مستقلة .

ثانيا : بناء علم سياسة اسلامي : الدعاوى والتحفظات

كما أشرنا في النقطة السابقة هناك ثلاث دعاوى أساسية تتضمن مجموعة من التحفظات يثيرها كثير ممن يعملون بحقل العلوم السياسية على عملية بناء علم السياسة الاسلامي وتتمثل فيما يلي :

١ - مثالية الاسلام - ومن ثم العلم المستند اليه أو الموصوف به - وعدم قابليته للتطبيق .

٢ - أن عملية بناء علم سياسة اسلامي تخط بين أمور العلم ومجاله وأمر الدين ومنطقه ، ومن ثم فإن هذا اقحاما للدين في منطقة ليست له .

٣ - أن المنهج - في جوهره - أمر محدد ، يتسم بالعالمية في الأخذ به ووجوب اتباعه . وهذه الدعاوى يتصور من يرددها أنها مانعة للقيام بعملية البناء وتشير الى عدم جدوى هذه العملية ابتداء أو القيام بها وبذل الجهد بشأنها .

الا أنه بفحص تلك الدعاوى جميعا ، نجد أنها تعتمد في ظاهرها ومنطوقها على صياغة محكمة الا أنها لا تصمد عند محاولة مناقشتها في أسس صياغتها والمفاهيم التي تستند اليها ، والمعايير التي تحتكم اليها ولا شك أن هذه الأمور في حاجة الى بيان مجمل .

مثالية علم السياسة الاسلامي - ان وجد - وعدم قابليته للتطبيق : -

تستند هذه الدعوى الأولى الى أكثر من حجة أهمها :

الأولى . - أن الاسلام يشير فحسب خاصة في مجال السياسة الى مجموع من المبادئ العامة والقيم الكلية ، وأن ذلك بدوره يشير الى وجود منطقة فراغ كبيرة يمكن ملأها وفق اختيار العقل البشري المحض .

ومن ثم فإن هذه الحجة تعتبر معظم المفاهيم السياسية تدخل في منطقة العفو •

الثانية : — تستند الى مثالية الاسلام — وعلم السياسة الناتج عنه خاصة في علاقته بالواقع السياسى ، فتسار تشير تلك المثالية الى أن الاسلام لا يملك الا أطر نظرية مجردة لا تتناسب مع الواقع المتطور كما أنها كذلك غير قادرة على افراز نظم ومؤسسات قادرة على حل مشاكل ذلك الواقع • وتارة أخرى تستند الى تغليب الواقع ، الذى استند بكل معالنه ، وبما يؤكد ذلك من أن الاسلام وكذا علم السياسة الناتج عنه ان لم يخضع للواقع ، فان هذا الواقع سيتجاوزه حتما ، خاصة أن الاسلام تتبع مثاليته من قدمه الزمانى ومن ثم تجاوز الزمن له ، بينما أن الرؤية المعاصرة لعلم السياسة هى القادرة على الاستجابة لهذا الواقع ومشاكله ، وتارة ثالثة تشير هذه الحجة الى مثالية الاسلام استنادا الى أنه لم يطبق ملتزما بأصوله الا فترة يسيرة من الزمن لا تتعدى بضع سنين في مفتتح الدعوة وعهد الخلافة الراشدة •

الثالثة : أن الدين — بحكم معالجته كعلاقة فردية بين العبد وربّه — محدود القيمة والتأثير ، ومن ثم فهو لا شأن له بواقع الحياة وحركتها ومن ثم فإن هذا التصور سيتأكد ضرورة في عملية بناء علم سياسة اسلامى •

وتحرير الأمر في هذه الدعوى وتحقيق وزن هذه الحجج يتأتى من خلال عرض أهم القواعد المنهجية التى تحكم التفكير بهذا الأمر •

(١) أنه ان كان الاسلام يشير في مجال السياسة الى مجموعة من المبادئ العامة والقيم الكلية ، وأن هناك منطقة فراغ يجب ملأها ، فانه يجب الفطنة الى أن منطقة العفو تلك ليست منطقة فراغ لا تحدها حدود ، وليس لها من ضوابط الا التفكير بقضاياها عن طريق العقل

المحض ، ذلك أن هذه الرؤية تهدف أساسا الى تنحية الدين عن مجال الحياة السياسية مستبطنة في ذلك رؤية علمانية .

فمنطقة العفو ليست تركا للأمور على عواهنها يترك ملؤها للمرء كيفما شاء ذلك أن ملء هذه المنطقة .. بالتشريع والتنظيم بعد انقطاع الوحي هو أمر متروك لاجتهاد المجتهدين ، لم يضيق عليهم فيه ما داموا أهلا للاجتهاد ، وهنا تتعدد المسالك وتتنوع المآخذ من الفقهاء في ملء هذا الفراغ دون أن تضيق الشريعة ذرعا بواحد منها ما دام قد « وضع في موضعه واستوفى شروطه » ..

كما أن القيم الاسلامية الكلية ، ليست من ذلك النوع من العموميات التي يمكن ادخال تحتها كل شيء ، وأى شيء (من أفكار ونظم ومفاهيم) ولكن هذه القيم تمثل في جوهرها ، مجموعة هامة من المبادئ الأساسية وقواعد التأسيس ، والضوابط للفكر والنظم والحركة ، وبناء نسق المقاصد الشرعية ، وبعبارة واحدة تشكل المعيار الأساسي الذي يمكن أن نعيش به وعليه .

(٢) أن حقيقة الاسلام تفرق وتتميز عن المعتقدات^١ وحركتهم فالفرقة بين الاسلام والمسلمين أو على الأقل التمييز بينهما ، عملية منهجية تفرضها أبجديات دراسة الاسلام والظواهر المختلفة المتعلقة به .

(٣) أما الاحتجاج بمثالية الاسلام^(٢٧) باعتباره لا يملك الا أطر نظرية مجردة لا تتناسب مع الواقع ، كما أنها غير قادرة على افراز نظم ومؤسسات قادرة على التعامل مع هذا الواقع وحل مشكلاته ، فان الاسلام اذ يقدم هذه الأطر النظرية يعتبرها في نطاق الوسع والطاقة وان الاعتذار عن الأخذ بها أو الاستجابة لها أو التفاعل معها ليس الا تقصيرا من البشر المتعاملين مع الأصول ، وأن هذا التقصير يحال اليهم خاصة في هدم اجتهادهم تحويل تلك الاطر النظرية الى حركة وحياة معاشة ، فضلا عن ذلك فان الاسلام يقدم مجموعة هامة من المبادئ

النظامية التي تحكم عملية البناء النظامى والتصور المؤسسى • كما يقدم نظاما بشروطها وحدودها وقواعدها ومقاصدها •

(٤) أما الاحتجاج بمثالبه الاسلام من خلال اتهامه بالقدم ، وأن الزمن قد تجاوزه فانه احتجاج لا يملك السند المنهجي بحيث لم يع بعد كيفية قراءة الاسلام ، والظواهر المرتبطة به • فانه فى ظل الصيغة الثنائية (القديم والجديد) يطرح موضوع الاسلام وكل ما يتعلق به خاصة عملية بناء علم سياسة اسلامى ، بكونه يبتعد عن معطيات العصر أو أنه عود بالعلم المعاصر الى الوراء أربعة عشر قرنا • وتبدو الدعوى الى الاسلام وبالتبعية الدعوة لبناء علم سياسة اسلامى - وفق هذه الصيغة - عملا غير قابل للتحقيق على أرض الواقع المعاصر •

وضبط مفاهيم مثل الجدة وكذلك المعاصرة من الأمور المهمة فى تحرير هذه الدعوى وسندها ، فان هذين المفهومين لا يعنيان كما يتوهم البعض الصحة أو الملاءمة كما أنها لا ترتبط ضرورة بالفعالية ، ذلك أن امكان خطئها وعدم ملائمتها أو قصورها - على جدتها ومعاصرتها - أمر وارد كما أنه فى المقابل فان القدم لا يتلازم ضرورة مع كونها غير مناسبة أو غير فعالة أو غير صالحة ، فقد تشكل فى مجملها أساسا صالحا يبنى عليه بل ان مفاهيم الجدة والجديد والمعاصرة والتي لا تنظر الى الخلف مطلقا بحيث يعتبر كل ما تعداه - وفق المعيار الزمنى الذى يعول عليه فى هذا المقام - قديما ، ذلك لأن حركة الوقائع والحادثات لا تتوقف ولا تنتضى • الأمر الذى يجعل قدم أو جدة أو حداثة أية فكرة أو نظرية أو مفهوم أو معيار أو منهج مسألة نسبية ضمن تساوى الجميع فى القدم • ولهذا يمكن القول لأنصار المعاصرة الرافضين لمنهج الاسلام ومفاهيمه باعتبارها قديمة يمكن القول بأن نفس المآخذ تنطبق على ما يحملونه من نظريات وأفكار ومفاهيم ومعايير فى الفكر الغربى ، فهذا الفكر فى وضعه الحالى لما يزل بعد معتمدا على أفكار ونظريات تضرب بجذورها فى أعماق الخبرة الغربية •

في هذا السياق فإن المنهج السليم للحكم على مدى صلاحية أو فاعلية أى منظومة لا يقوم على أساس معاصرتها من عدمه بل ينصرف بالأساس الى مناقشة جوهر هذه المنظومة وما تقدمه ، وبيان مدى صلاحيتها في اعطاء الاستجابات لقضايا العصر الراهن والواقع المعاش فلا يعتمد تاريخ المولد حكما ومعيارا (٢٨) • خلاصة القول أن اعادة النظر في هذه الدعوى وفحص منطوقها وصياغتها يؤكد بطلان تلك المقولات التى تتهم الاسلام بالتأخر واللاعصرية واللاعلمية وبالطبع كل ما ينتج عنه - مثل بناء علم سياسة اسلامى - مجرد مجيئه قبل أربعة عشر قرنا أو تلك التى تدعى المعاصرة والتقدم والعلمية لمجرد كونها نتاجا للقرن العشرين •

(٥) أما الاحتجاج بمثاليه الاسلام من خلال حجة مفادها أن الاسلام لم يطبق سوى فترة يسيرة ، انما يعبر عن مغالطة منهجية واضحة ،فان الاستقرار والاستمرار لأى فترة قصيرة من الزمن لا يعد في المقابل حجة على عدم صلاحيتها ، فان وزن هذا الأمر لا يكون وفق ما يسمى بحساب السنين ، ولكن بحساب السنن ، والتفاعل معها والاستجابة معها والسؤال الصحيح في هذا المقام ، هل استجاب المسلمون الاسلام وتفاعلوا معه وضعفوا وهانوا وتأخروا ؟ ، فالسنن الالهية الكونية سننا شرطية يتحقق مفعولها مع الالتزام بشرطها •

(٦) ويرتبط بهذه الاحتجاجات السابقة احتجاج بالواقع وغلبته وتحكيمة في الاسلام لاستقراره ، وهو احتجاج ليس بأحسن حال من السابقة لأنه لا يتبين حقيقة علاقة الاسلام بالواقع عامة ، وخصوابط هذه العلاقة (٢٩) ، فكم من هؤلاء الذين يرغبون في تكييف الاسلام مع أمر واقع مدعين أنه لا يمكن الانفكاك منه ، نراهم لا ينكرون على الأيدلوجيات الوضعية أن يكون لها مبحثا في عملية التغير تحاول تأسيس مفهومه مبينة أشكاله وأدواته ومؤسساته !! تختلف ، وأهدافه ، بينما ينكرون على الاسلام أن يقدم رؤيته المتميزة لعملية التغير من جانب ، وخصبط علاقته بالواقع من جانب آخر •

(٧) أما الحديث عن مثالية الدين في محاولته بناء دور أكبر مما ينبغى وأوسع من إمكاناته ، واقحامه في مناطق ليست له ، مثل بناء علم سياسة يرتبط به • فإنه يعود في جوهره الى فهم معين للدين ، ويؤسس على قاعدة من هذا الفهم نظرتة للحياة والكون والانسان وكل ما يتعلق به وبحركته مستمدا ذلك من رؤية علمانية تنحى الدين عن حركة الحياة ، أو على أحسن الأحوال تحاول حصر دوره وتهميشه • ورغم رد هذه الدعوى وتحفظاتها واحتجاجاتها الفرعية المختلفة ، إلا أنه يظل واجبا أن ننوه ايمان ، إلا أنه يجب أن نشير الى أن بعض هذه الأخطاء المنهجية السابقة لا يرتكبها الجناح العلماني وحده ، بل يرتكبها بعض الباحثين الاسلاميين ، فكثيرا ما يتبسط البعض في اصفاء صفة الاسلامية • على كل شيء وكل تفكير حتى يقعوا في محذور الخلط بين الاسلام والمسلمين ، كما أن بعضا من هؤلاء الباحثين قد يغرق في الخيال ويصور الاسلام وكأنه لاشأن له بالحياة وحركتها اليومية المعاشة وهي نظرة تتحد في محصلتها ونتيجتها مع التيار العلماني في تحقيق عزل الاسلام عن حركة الحياة عموما ، كما أن آخرين يعالجون أحيانا حوادث التاريخ السياسي للمسلمين بنسوع من التقديس يصل الى حد اصفاء العصمة ، وهو حرج شديد قد يمنع البحث في حوادث تاريخية مهمة باعتبار ذلك عملية ضرورية لتقويم الحوادث محققين الهدف بالاعتبار من هذه الحوادث ، وهو أمر يجعل كثير من المسلمين متخلفين عن فهم السفن والبحث في أسباب التدهور : كيف حدث؟ ولماذا؟ وهل كان الامكان تجنبه؟ كل ذلك يجعل من دراسة تاريخ المسلمين السياسي عملية ضرورية في اطار منهجية منضبطة • كما استدرج بعض الباحثين الى قضية الاسلام وما ارتبط من قواعد كلية — ومع تصاعد اتهم البعض له بالجمود والتخلف — مما أدى الى تساهل بعضهم في وصف حدود الاسلام وأحكامه ليجعله مرنا متقدما ، حتى فقد عناصره الأساسية وقواعده الكلية وضوابطه الرئيسية • كما استدرج فريق منهم الى قضية قدم الاسلام وجدة العلم الغربي ، واختلط عليهم أمر الجدة وتلازمها بالصلاحية ، فصاروا يطلقون المشابهات بين عناصر الاسلام

وأخرى من فكر الحضارة الغربية بلا حد أو ضبط ، وهم يفعلون ذلك ليدفعوا عن الاسلام شبهة جموده ، الا أنهم وقعوا في خطأ منهجي آخر . بل ان جماعة منهم قد تسلك مسلك التفاخر والتغنى بسبق الحضارة الاسلامية وهذا الاتجاه التفاخري ، يسهم في تكريس فصل الاسلام عن واقع الحياة المعاش وتكريس ما أسماه البعض بمثالية الاسلام وعدم قابليته للتطبيق ، فهذا الحديث التفاخري المكرور ، يركن الى هذا الأمر مكتفيا به ، وكأن الاسلام قد فقد أو استنفذ فاعليته في الماضي ، مما جعلهم يهملون البحث في جانب استجابة المسلمين لاسلامهم وأحكامه والبحث في عوامل ضعف المسلمين وعدم نهوضهم لآحياء دينهم والتمكين له .

ومن نافلة القول أن نؤكد في ختام رد هذه الدعوى ، أن عملية بناء علم السياسة الاسلامي تشير فحسب الى منهج ورؤية متميزة عن كل الأطروحات الوصفية الحالية والشائعة والمستقرة ، ومن ثم فانه يمكن أن يطولها الخطأ من غفلة عن أمور ذات أهمية ، أو قصور في بيان أو لبس في فهم ، ومن ثم يجب الفطنة ألا تحال مجموعة الاخطاء تلك على الاسلام ، ولكنها تنسب الى القائمين بهذه العملية فحسب .

٢ - أن عملية بناء علم سياسة اسلامي تخط بين أمور العلم ومجالاته وأمر الدين ومنطقته :

تجابه عملية بناء علم سياسة اسلامي - كما أشرنا - ببعض الدعاوى والاعتراضات من جانب تيارات فكرية مختلفة تدور في معظمها حول الدين (الاسلام) ومفهومه أو العلم وامكانية اسلاميته ووصفه بذلك .

وتصاغ هذه الدعوى في مجموعة من التساؤلات مثل : هل هناك علم سياسة اسلامي حقيقي ، وان كان كذلك ، فهل هناك علم سياسة يهودي مثلاً وآخر مسيحي ؟ وهل للمدين علاقة بالعلم ؟ فان من المستقر عليه أن يكون لكل منهما منطقته الخاص ومنطقته ؟

وهذه التساؤلات تعرض في اطار أن الاجابة عليها يجب أن تكون بالنفى ، ومن ثم فهي تتحفظ بداءة على الدعوة لبناء علم سياسة اسلامى تارة بدعوى أن هذا سيؤدى انى تفتيت العلم لا ضبطه .

ولا شك أن هذا يفرض ضرورة الاجابة على هذه التساؤلات ، رغم أنه يمكن التحفظ منذ البداية على طريقة صياغتها باعتبارها تعتمد الى التلبيس في عرض القضية ، وعرضها بصورة غير مرتبة وواضحة ، بل هى أكثر من ذلك تتخذ من الدين موقفا مسبقا حول ضرورة تنحيته جانبا وفق الفهم العلمانى ، مما أورث حالة من الحساسية ازاء اصفاء صبغة « الدينية » على أى علم ، لدى المشتغلين بالعلم ، خاصة ذلك التيسر العلمانى .

ورغم أن العلم الغربى خاصة فى العلوم الانسانية قد استوعب ضمنا بدرجة أو بأخرى كثير من القيم اليهودية والمسيحية فى فلسفاتها المعاصرة، وأن هذه الأديان أثرت بشكل واضح على تلك الأبنية العلمية ، مهما ادعت أو أنكرت تلك الحضارة ذلك ، فان هذه التساؤلات السابقة فى ظل حقيقة العلم وتشريع علم السياسة الغربى ليس حجة فى رفض ما نسميه ببناء علم سياسة اسلامى واذا كانت هذه التساؤلات ، أو ربما بعضها يملك قدرا من المصادقية حين التعامل مع الأديان الأخرى (اليهودية والمسيحية مثلا) فان الأمر جد مختلف بالنسبة للإسلام ، فربما ولا نقطع بهذا - لا تطلب تلك الديانات أن تبنى عليها علوم ، وتؤسس علم . قاعدة منها مناهج أو يفرز من خلالها مفاهيم أساسية واطارية تحكم بل وتتحكم فى كل بناء علمى فى العلوم الانسانية والاجتماعية أو بالأحرى علوم الأمة .

ومن الجدير بالذكر أن حقيقة الشمول التى يتصف بها المنهج الاسلامى^(٣٠) تنبع من مفهوم الدين والعقيدة وفق المنظور الاسلامى حيث تعد « العقيدة أوسع بكثير من أن تقتصر على جانب ما من دائرة الثقافة (أو المعرفة أو العلم) بل هى أوسع حتى من دائرة الحضارة

على امتدادها ، انها رؤية شاملة للكون والحياة والانسان، برنامج عمل ومنهاج حركة يهيمن على كافة المعطيات الحضارية مدنية وثقافية ولا ينضوى تحت أية جزئية منها مهما كانت فاعلية هذه الجزئية وتدفق معطياتها بقدر ما يحتوى الحضارة ويصبغها ويمنحها خصائصها ويرسم سبل صيرورتها ونموها ، بينما أن التقسيم الذى يحجم دور العقيدة أو الدين ويجعله أسير مساحة أو حيز من دائرة أكثر اتساعا هي دائرة الثقافة • يكمن خطؤه فى افتراض يقوم على اعتبار النشاط الثقافى البشرى هو القاعدة وهو الدائرة الأكثر اتساعا ، وأما الدين أو العقيدة فهما لا يمثلان (على أحسن الفروض) سوى جانبا محدودا من جوانب النشاط البشرى حيث لا يظل الدين محتفظا بأصوله السماوية (كوحى) بل ينضاف اليه بمرور الوقت الكثير من المعطيات البشرية •

واذا كان كما أشرنا سابقا أن هذا قد يجد ما يبرره فى التجربة الغربية وخبرتها مع الأديان اليهودية والمسيحية ، حيث ينكمش الدين ويغدو رافدا - ليس الا - من عشرات الروافد التى تغذى الثقافة (والعلم) حيث التجربة الدينية نفسها اختارت أن تتحرك على مساحة ضيقة وتركت - بارادتها أو طبيعة نسيجها - المساحات الأوسع للعقل الوضعى • فالأمر جد مختلف حينما نؤكد أن الاسلام كدين تنزل كمنهج حياة ، يطلب من معتقيه والملتزمين به أن يترجموا مقولاته الأساسية الى واقع حى معاش سواء على مستوى التنظير والتأصيل الفكرى والعلمى ، أو على مستوى النظم والتأسيس والوسائل أو على مستوى الحركة والممارسة الفعلية (٣١) •

ويبقى بعد ذلك أن نؤكد أن تلك الدراسات الاسلامية ليست ملزمة بتقسيمات هي وليدة تجربة مخالفة وتاريخ مغاير ودين مختلف ، فعلى وجه اليقين جاء الاسلام لى ينظم كافة شئون الحياة المدنية والثقافية يصنعها ويهيمن عليها ويمنحها الطابع والصبغة •• ، جاء الاسلام لى بشكل حضارته الخاصة به التى تستمد مقوماتها من نسيجه ، بل تستمد كينونتها من مكوناته وتوجهاته وخصائصه واذا كان الاسلام وفق هذا

المنطق هو الحضارة فانه فضلا عن ذلك صانع الحضارة • معنى ذلك أن الحديث عن علم سياسة إسلامي أو علم اجتماع إسلامي ... أو غير ذلك • مع أخذ الأمر بجديّة ، لا بالتقاط المشابهات العرضية ، أو باقحام الأفكار الغربية على الأفكار الإسلامية ، أو القيام بهذه المهمة في إطار ركوب الموجة ، بشكل سطحي يفتقر الى العمق والتأصيل ، هذا الحديث انما يعتبر مطلبا يقع ضمن تكليفات الاسلام كدين بحيث يعد القيام بذلك والاطلاع به فرضا على الكفاية نائم الأمة ان لم تقم به فئة من أهل الاختصاص أو تدعو اليه أو تحاول أن تبين أركانه وخصائصه وتجتهد في ترسيخ قواعده ومناهجه •

واذا كانت الأديان الأخرى (اليهودية والمسيحية) مثلا ، قد تركت ذلك المجال فجعلت للأيدلوجيات الفكرية مكانا الى جانبها في ذلك المقام بحيث صارت تلك الأيدلوجيات أديانا وضعية جديدة ربما تشتمل على بعض مقولات تلك الأديان، وربما تتجاوزها، وربما تشتمل على ما يناقضها أو تصبغ الدين بالأيدلوجية • وحقيقة الأمر أن المرء ليحار كيف أنه على أعلى المستويات الكنسية يتم تفسير بعض المقولات المسيحية كما شاعت على أساس أيدلوجي صرف • والاسلام يعتبر في حقيقته بديل عقيدى كامل لا يسمح لأى أيدلوجية أخرى أن تتصاح فيه ، أو تستظهر به •

بل ان هذا التوجه الذى يتحفظ على وصف علم السياسة « بالاسلامية » نراه يتعامل بكل يسر وسهولة ودون أدنى اعتراض يذكر على أوصاف مثل « علم اجتماع ماركسي » أو « راديكالى » أو « ليبرالى » أو « محافظ » ... الخ بل انه لا يستتف وصف هذا العلم من خلال اقليميته مثل علم الاجتماع الأمريكى أو علم الاجتماع السوفيتى ... الى غير ذلك •

ويكمل البعض من هذا التوجه هذه الدعوى بتساؤل آخر حول هل هناك حقيقة طب إسلامي ؟ أو علم كيمياء إسلامي ... الخ ؟ ومن ثم هل هناك علم بسياسة إسلامي ... ؟؟

وهذه التساؤلات لا تقل في عدم توفيقها في الصياغة ، عن ذلك

التساؤل الأول ، ذلك أنه يقفز على حقيقتين :

الأولى : أن مفهوم العلم لدى هذا التوجه غير واضح خاصة في طبيعته وخصوصيته فمن العلم : قواعده الأساسية ، وأطره الفكرية ومقاصده وغايته فربما قد يتشابه العلم من حيث (المحتوى والمضمون) ولكنه يختلف من حيث قواعد تأسيسه ومن ثم مقاصده الكلية ، فيصير اسلاميا بذلك .

الثانية : أن هذا التوجه يحاول أن يسوى بين العلم الطبيعي والانسانى ورغم قناعة الباحث أنها جميعا خادمة للانسان ، الا أن العلوم الانسانية والاجتماعية (علوم الأمة) وتشكيل قيمها لا بأس أن تتمايز ، بل القاعدة أن تتمايز وتختلف ، لأنها وفق هذا التصور ستطرح مشروعا حضاريا مختلفا من حيث الأسس والبناء والمقاصد والغايات بل وربما الوسائل والنظم .

خلاصة القول أن هذه الدعوى بكل ما تتضمنه من تساؤلات وتحفظات تفرض علينا أن نولى مفاهيم مثل (العلم والدين والوحى والعقل) مزيدا من الاهتمام والتأصيل (٣٢) ، ذلك أنها لم تلق من قبل الباحثين في مجال الدراسات الاسلامية ما تستأهله من عناية واهتمام خاصة دلالتها المنهجية ، مما جعل هذه المفاهيم أسيرة تصورات غربية فيما يتعلق ببيان معناها ووظيفتها ، وفتح الباب واسعا لمثل هذه النوعية من التساؤلات التى تستنكر - ضمنا وصراحة - وصف أى علم بصفة « اسلامية » ونقيس الاسلام كدين على الديات الأخرى ، فى أحسن الأحوال ، أو نعتبره ديننا بالمفهوم الغربى لا شأن له بحركة الحياة .

فمن المعلوم أن المنهج الاسلامى يقوم على أصل متين هو (الوحى) وما يعنيه ذلك من أنه مرتبط بالدين وجودا وعدما ، معنى ومبنى ، فكرا وحركة وذلك على خلاف التصورات الغربية الوضعية التى لا تعترف

بالدين أساسا ومصدرا للتتظير والحركة في الحياة ، الى الحد الذي تقف فيه هذه التصورات من الدين موقف العداء وفي أحسن الأحوال تعطيه دورا ثانويا في رصد وتحليل وتوجيه الظواهر الانسانية والاجتماعية .

فكلمة « الدين » لا توضع بمقابل كلمة « علم » فشئون الحياة كلها — بما فيها بناء العلوم الانسانية والاجتماعية (علوم الأمة) لها صلة بالدين ، ولا يوجد أمر من أمور حياة المسلم خارج عن نطاق الدين ومنها العلم .. ، فمجالات العلم — مثلا ينبغي أن تؤسس من حيث تحصيلها ورسم حدودها وتحديد غاياتها على قواعد وأصول ومقاصد الشرع ، ويكون تحقيق ذلك وانجازه — كما أشرنا سابقا — مهمة أساسية منوطة بالجماعة الاسلامية ، اذ المفروض فيها أن تسعى الى ايجاد حشود من العلماء يتناولون المعارف بالتنقيح والتمحيص ويحققونها تحقيقا يصل العلم النافع بالعمل الصالح .

وعلى شاكلة تحديد العلاقة بين العلم والدين ينبغي بيان حقيقة العلاقة بين الوحي والعقل ، ذلك أن الاتجاه الذي يتساءل مثل تلك الأسئلة يحاول — تلميحاً أو تصريحاً — المقابلة بين الوحي والعقل فينتهي الى أن الوحي ضد العقل ، ويعدلون الايمان باللاعقل ، ومن ثم تصبح المواجهة قائمة بين الذين ينادون بالعقل والعلم والذين يستندون الى الايمان والمعتقدات ، خاصة أن الذين يطرحون القضية على هذا النحو تفيدهم محاولة الخلط بين الاسلام وبعض البدع التي انتشرت في أوساط المسلمين التي أصيبت فيها مجتمعات المسلمين ببعض مظاهر الانحطاط الفكري والسياسي والاجتماعي في هذا السياق صادف مفهوم العقلانية ، وكذا العلمية ، كما برز في اطاره الغربي قبولا ورواجا بين طوائف المفكرين والمثقفين الى الحد الذي ذهب معه بعض هؤلاء الى معارضة الاسلام بالعقل ، استنادا الى الثقافة الغربية والتجربة التاريخية الاوربية .

وابتداء فانه من الخطأ البين في التحليل أن يوضع العقل أو العلم في جانب والوحي ولادين في جانب آخر ، منظورا الى العلاقة بينهما اما في مقام الانفصام أو في حالة التضاد والتناقض (٣٣) .

وحقيقة الأمر أن الصراع الأساسي لا يزال بين العقل الذي استند الى الاسلام واجتهد ، وهو واقف على أرض غير تلك الأرض من جهة ثانية ، كما ينبغي أن يلاحظ أن العقول التي تعاملت مع الاسلام ووقفت على أرضه تعددت في اجتهاداتها وتنوعاتها الفكرية .

ومن ثم فان المنهجية المنضبطة في معالجة تلك القضية يجب أن تناقش مقولات الاسلام بحد ذاتها وهذا ما يقرر العقل والعقلانية ويقرر العلم واللاعلمية أما الحكم المسبق والمصادرة ابتداء على القيام بعملية بناء علم سياسة اسلامي فهو أمر في حقيقته وجوهره مناقض للعلم ومخالف للمنهجية .

وتأسيسا على ذلك يزداد اقتناع الباحث من أن الاسلام أولى بأن يكون صفة لهذه العلوم في مواجهة الأطروحات الأيدلوجية الوضعية وهذا لا شك سيقدم اضافة قيمة — اذا ما تمت هذه العملية على نحو جاد — في خدمة العلم متبنيه اتجاه أكثر انضباطا يعرف لفقه المعرفة حقها ، وفهم العلم نصيبه ، وتاريخ العلم دوره المخصوص والمحدد وعلم اجتماع المعرفة كحقيقة يجب أن تكون حاضرة ، والتأكيد على العلوم الاسلامية التي حفظها المسلمون ونقلها السلف الى الخلف ، ومن ثم يجب أن نعي أن وصف العلم « بالاسلامي » ليس الا ترجمة لموقف فكري للعلاقة بين الدين والعلم والتفاعل بينهما ، وهي نظرة في الاسلام تختلف عن كافة النظريات الوضعية في هذا المقام ، وفي هذا السياق فحينما نصف علم السياسة بالاسلامي فان ذلك لا يتخطى العلم أو يتعدى مفهومه كما يحاول البعض أن يدعى ذلك أو يلزم به مستبطننا قيما علمانية، غير واعى بخصوصية الاسلام كدين ، ورؤيته المتميزة للعلم وما هو علم وما هو غير ذلك ، فالاسلام — وله الحق في ذلك — يستنكف أن يعالج

الا بأبجدياته ، واذا ما أردنا الاستقامة فإن هذا هو العلم لأن هذا المطلب قبل أن يكون مشروعاً فهو مطلب بكل المعاني ومنهجى في جوهره ومن ثم فإن الباحث يعنى تماماً أن مناقشة قضية علم سياسة إسلامى وضرورة بنائه ، أن ذلك عين العلم لا خارجاً عن حده ورسمه مهما كانت الدعاوى وأيا كانت التحفظات •

٣ - دعوى عالمية العلم والمنهج ، ومن ثم يجب الأخذ به ووجوب اتباعه :

فى البدء ليس من المبالغة فى شىء أن نؤكد ما انتهينا اليه فى رد الدعوى السابقة من أن طرح قضية « بناء علم سياسة إسلامى » تعتبر ضرورة منهجية ، خاصة فى سياق رصد أهم التوجهات الفكرية على الساحة الثقافية والعلمية ، خاصة ذلك التوجه الذى يعبر عن تلك الدعوى الخاصة بأن المنهج عالمى ، وهو من قبيل التراث الإنسانى المشترك يجب الأخذ به دون تردد •

وواقع الأمر أن هذا التوجه فى اطار تلك الدعوى لا يحدد أمرين مهمين : -

الأول : يتعلق بعدم تحديد مفهوم « المنهج » وهو ان حدده حصر معناه فى اتباع مجموعة من الخطوات لتعين الباحث فى محاولة الوصف والتحليل والتفسير •

الثانى : يتعلق بعدم تحديد ما هو انسانى أو عالمى ، وشروط ذلك ومدى صدق هذه الدعوى على اطلاقها ، اذ تبدو مقولة « عالمية المنهج » استمراراً لمقولة أوسع انتشرت فى فترة أسبق زمنياً حول « عالمية الثقافة » و « عالمية العلم » ومع ازدياد التحفظ على هذه المقولات وبروز وتعاضل توجه آخر يؤكد خصوصية الثقافة والعلم ، برزت تلك الدعوى تتدثر بلباس « عالمية المنهج » (٣٤) •

وغاية القول في هذا المقام أن هذا التوجه الذى جعل من تلك المقولات مقدماته الأساسية في أحداث عملية التغريب ، استطاع أن يرسخ هذه المقدمات دون فحص ومراجعة ، بل ان بعضا ممن ينتمون الى الاتجاه التوفيقى قد ردد هذه المقولات أو بعضها ، دون وعى منه بالتحفظات المبدئية حول تلك القضية .

ويرى الباحث أن معظم من يمثل هذا التوجه التغريبى سواء ناقلا أو توفيقيا تنقصه الدقة في طرحه الأسئلة الخاصة بهذه القضايا المتعلقة بخصوصية علم السياسة ، وترتيبها ، فبيداً في الغالب بسؤال فحواه (ماذا نأخذ ؟ وماذا نرفض من حضارة الغرب ، أو الحضارة الانسانية ؟) على حد تعبير البعض ضمن هذا التوجه ، وعلى الرغم من صحة هذا السؤال ومشروعيته من حيث صياغته ومبناه الا أن مكن الخطأ والخطر يتمثل في البدء بهذا التساؤل السابق دون الفطنة الى سؤاين يجب أن يسبقاه في الترتيب وهما :

— (من نحن ؟) وما يثيره ذلك من البحث في قضية الهوية وما يتركه ذلك من دلالات سياسية ومنهجية .

— (ماذا نملك ؟) وما يشير اليه ذلك فيما يقدمه الوحي والأصول الاسلامية على وجه الخصوص ، وما يسهم به التراث الفكرى والتاريخى ، باعتبار كل ذلك مصادر مهمة للمعرفة وتقويمها ، وما يقدمه كل ذلك من امكانيات لبناء مفاهيم اسلامية سياسية ، وخطوط منهجية اساسية ذات أهمية في هذا المقام وبعد ذلك أو أثناء ذلك ، أو بعبارة أدق في سياق كل هذا ، يمكن طرح السؤال « ماذا نأخذ ... ؟ » .

ورد هذه الدعوى القائلة « بعالمية المنهج » يستند الى مجموعة متكاملة من الملاحظات :

الاولى : بيان وضبط مفهوم المنهج : فالمنهج هو الطريق الموصل للمقصد ، وبقدر اكتمال المقصد وبيانه يكون المنهج المؤدى اليه ذلك

والمنهج دراسة لا يمكن أن تكتمل الا بالفطنة لما يمكن تسميته بما قبل.
المنهج ، أى الأساس الذى لا يقوم المنهج الا عليه ، والمنهج ينقسم الى
شطرين : شطر فى تناول المادة ، وشطر فى معالجة التطبيق .

والمنهجية تعتبر علم بيان الطريق والوقوف على الخطوات أو
الوسائل أو الوسائل التى يتحقق بها الوصول الى الغاية والمقصد على
أفضل ما تقتضيه الأصول والأحوال ، وأهم وظائفها الوضوح والنظامية
والضبط ، وفقدان أى وظيفة من تلك يفقد المنهجية جوهرها ومعناها
بل ومغزاها .

كما أن المنهج فى جوهره . مجموعة مفاهيم يوظفها الباحث فى معالجة
موضوعه ويستعين بها على تتبعه وتحليله وتفسيره^(٣٥) بل وتقويمه الأمر
الذى يعنى أن أى خطأ وعدم وضوح فى بناء المفاهيم يترك آثاره فى
النهاية على البناء المنهجى فى ذاته فيحد من صلاحيته ، ويقلل من فاعليته
ويبدد من امكاناته فى الدراسة والتحليل .

الثانية : الوعى المنهجى ذلك أن افتقاد هذا الوعى يجعلنا ننحرف
بالمنهجية ووظيفتها بل قد يتطرق بنا الأمر الى اطلاق اسم المنهج على
بعض منها ، رغم أنها لا تمت لهذه التسمية بصلة ، فاذا كان المنهج
هو الطريق الموصل الى المقصد ، فانه يفرض معرفة الطريق وبيان
وسائل الوصول ، وبقدر صحة منطلقاته وسلامة وجهته يكون قيامه
— أى المنهج — مقام المرشد الأمين الذى يبين معالم الطريق .

الثالثة : المنهج والنمط المجتمعى : فى اطار ما أورده الباحث حول
ضرورة الوعى المنهجى والذى يشكل تناول المنهجى للواقع أحد ان لم
يكن أهم مستوياته ، واذا كان من المقطوع به أن المنهج لا يجوز ، كما
لا يمكن ، أن يبرز مجردا من وعن مقولاته ونماذجه وأطره التحليلية
ومفاهيمه وقبل كل ذلك فلسفته التى استند عليها ، فضلا عن وسائله
وأدواته ، لانه تشكل فيها ومن خلالها فانه والحال هذه يمكن القول أن
المنهج الذى تكون عبر النمط الحضارى الغربى يحمل لا محالة هذا النمط

فيحاول إعادة انتاجه بصورة مباشرة أو غير مباشرة ، اذا ما تدخل في دراسة نمط آخر أو حالات تنتسب لحضارة مختلفة ، أو بعبارة أدق يصبح هذا النمط الغربي معياره في رؤية الانماط الاخرى ويظل مقياسه فيما يصدره من أحكام عليها •

كما أن المقولات التي يكون المنهج قد أنتجها وسميت باسمه تصبح كالطوق على عنقه فلا يستطيع أن يتحرر منها أو يتحرك في أية دراسة الا من خلالها وبتأثيرها فكل منهج يحمل في مكنوناته موضوعات ومفاهيم حول : الدين والأمة والفكر والثقافة والاقتصاد والاجتماع والانسان والكون والزمان ، والطبيعة والأخلاق والقيم وما الى ذلك فهل يمكن — والبال هذه — استخدام هذه المقولات والمفاهيم المشتقة من تجربة المجتمعات الغربية لفهم الاسلام والمجتمعات الاسلامية ؟ وهل يمكن تعديتها تلقائيا وآليا بصورة عفوية دون فحص التميز والاختلاف والفروق بين رؤية الاسلام لهذه المفاهيم وبين الرؤية الغربية لها ، وأخيرا هل يمكن فهم الاسلام من خلال مناهج الغرب من مقولاته حول « الدين » مثلا ... وكذا النمط الاسلامي ؟ أم أن قراءة النمط المجتمعي الحضاري يجب ألا يكون ضمن منطق الخاص ؟ الأمر الذي يبعد عن العلمية كل منهج لا يقرأ النمط الحضاري المجتمعي المحدد من خلال منطق الخاص التابع من آليات حركته ومختلف مكوناته وبأبجدياته الخاصة به ؟

وفي هذا السياق تبدو الاسئلة وفق الترتيب السابق (من نحن ؟ اذا تملك ؟ ماذا نأخذ وماذا نرفض من الغرب أو غيره ؟) ليست الا عناصر في تساؤل أكبر هو على أي أرض نقف ؟ ، ذلك أن الاجابة عن العضلات القائمة في الواقع قبل تحديد الأرض التي نقف عليها ومنها ننطلق ، هو أمر لا يعد من الناحية المنهجية صحيحا كما أنه يناقض أصول الاستقامة العلمية ، ولا مفر من التسليم بأسبقية ذلك التحديد قبل تقديم الاجابات واقتراح الحلول •

ولا شك أن محاولة الاجابة على هذه التساؤلات جميعا يحتاج مزبدا من التقصى والبيان والتفصيل بما يعين على توضيح فكرة هذا الفصل .

ثالثا : بناء على سياسة اسلامى : ضرورة منهجية

أن الحديث عن الدواعى والضرورات أمر ميسور ، وكذا الحديث عن الدعاوى والتحفظات أمر لبس من الصعوبة ، ولكن وقوفنا عند هذا الحد يجعل البعض يتهم هذا العمل بالقصور واتخاذ مواقف الدفاع دون تخطى ذلك الى عملية البناء ذاتها ، وبرغم أننا أفردنا جزءا من هذا الفصل ليناقدش الدعاوى والتحفظات ومحاولة رد هذه الدعاوى ، وكأننا انسقنا الى المنهجية الدفاعية التى ننقدها ، فان الأمر على غير ذلك فالباحث يعد رد هذه الدعاوى ودفع هذه الاعتراضات وتبديد هذه التحفظات أمر مهما يتجاوز مواقف الفكر الدفاعى وتبديد الطاقات الذهنية فى محاولة لتوجيه 'النظر الى ضرورة البحث فى تحديد وتأصيل وضبط المفاهيم الأساسية ، وعدم الانسياق الى أسئلة من هذا النوع بل ضرورة فحص مكوناتها وعناصرها المفاهيمية وطريقة صياغتها ، فضلا عن معرفة ترتيب السؤال ضمن مجموعة الأسئلة أو البحث عن التساؤل الذى لم يسأل وكان الواجب البدء به ... وأن هذه العمليات رغم خفائها الا أنها ذات أهمية قصوى وينتمى معظمها الى دائرة ضبط المفاهيم ، واحكام الصياغة أو فى كلمة واحدة تدخل فى دائرة الضبط المنهجى ومن ثم كان الاشارة فى الفكرة السابقة الى الأسئلة الواجب أن تسأل فى هذا المقام ، والاشارة الى ضرورة ترتيبها فى نسق معين .

النقطة الثالثة تتأسس على النقطتين السابقتين (الدواعى والدعاوى) ذلك أنها تشير الى عملية البناء لعلم السياسة الاسلامى باعتبارها ضرورة منهجية حيث تسير بذلك خطوة أبعد من حديث الدواعى ورد الدعاوى الى بعض الجوانب والاشارات لعملية البناء الايجابية لعلم سياسة اسلامى وذلك فى اطار الاجابة على التساؤلات (من نحن ؟ ماذا نملك ؟ ماذا نأخذ

وماذا نرفض ؟ كإطار مهم ينظم عملية البناء والتوجه اليها •

(أ) الهوية وبناء العلم (من نحن ؟) قضية الهوية •

يشير هذا السؤال الى البحث في قضية ذات أهمية وهي الهوية ، وقد درج الكثيرون ممن يعمل في حقل الدراسات السياسية أن يعالج تلك القضية من منظور ما أصطلح على تسمية بـ « أزمة الهوية » •

وواقع الأمر أن إثارة هذه القضية على هذا النحو من منظور الأزمة أمر يجب التحفظ عليه ، ذلك أن هذا التصور يدفع الباحثين للتوجه لدراسة هذه القضية في الواقع مباشرة دون البحث في قضايا نظرية تتعلق بمسألة الهوية وأهمها : —

(١) الهوية وما تتركه من أهم الدلالات السياسية ، خاصة في الواقع العربى وأهمها : العلاقة بين الهوية الإسلامية والقومية والعربية والمصرية أو السورية أو العراقية مثلا •

(٢) الهوية وما تتركه على المستوى المنهجى من دلالات مثل : —

(أ) الوعى المنهجى وقضية الهوية •

(ب) التناول المنهجى للواقع العربى المعاصر •

(ج) الوعى والموضوعية والهوية واقتراح الاستقامة كبديل لمفهوم الموضوعية • ونوالى هذه القضايا بمزيد من البيان والتفصيل •

(أ) الهوية ودلالاتها السياسية في الواقع العربى (الاسلام والهوية) : لا شك أن هناك مجموعة من الروابط المتعددة (الأسرة — القبيلة — القوم الوطن) ، يرتبط بها الانسان بحسبه فرد في جماعة ، خاصة في واقع صار فيه مفهوم الدولة القومية واقعا مهيمن في التعامل داخل المجتمع السياسى وخارجه مرتبطا بقضايا أخرى تتعلق بحقيقة الانتماء وتحديد وجهة الولاء ، وهو ما يفرض على الباحث استكمالا للبيان أن يتعرض لمنطقة أساسية ترتبط بصورة مباشرة بقضية الهوية ودلالاتها •

مفهوم الأمة والروابط الانسانية الفطرية الأخرى : -

تتدرج الروابط الانسانية من ارتباط الانسان بنفسه وتمر بالروابط مع الغير (الأسرة - الجوار - القبيلة - القوم - الوطن - الجماعة - الصحبة - الأمة - بني الانسان) كما يرتبط الانسان بفكرة أو عقيدة أو مذهب وأخيرا يرتبط بشيء يتحصل عليه أو يملكه . وكافة الارتباطات الانسانية هي روابط فطرية قدرها الاسلام (٣٦) بالاعتبار اللائق بها دوان افراط أو تفريط .

فبدءا من رابطة الانسان بنفسه ، فقد أكد الاسلام على ألا يلقى الانسان بيده الى التهلكة (٣٧) وقرر أن في القصاص حياة حفاظا على النفس (٣٨) وصار حفظ لنفس وما يتبعها من مقاصد الشرع لها مكانها المخصوص في سلم المقاصد الشرعية الا أنه أكد على التضحية بالنفس في الجهاد لاعلاء الايمان (٣٩) .

ورابطة الصبة : تجاوزها الاسلام ليعبر عن صلبة من نوع فريد فهو ان اقرها الا أنه حدد لها محتواها ومسيرتها فصارت الصلبة منهج واتباع للشرع .

ورابطة الاسرة أو العائلة : قدسها الاسلام مقرا لها مؤكدا على أهميتها في حفظ النسل والنفس ، الا أن هذه الرابطة ارتبطت بالمنهج بضرورة ان يتم الزواج بالصورة الشرعية المفضية الى الاعلان والاشهار ، كما ارتبطت بالمنهج في تحديد المحرم عليه شرعا والمباح منه ، وأخيرا ارتبطت بتأسيسها على عنصر الايمان فلا زواج من مؤمنة لكافر ، أو من مؤمن لكافرة معليا بذلك وشيجة الايمان ، وليس أدل على ذلك من التوجيه القرآني لبعض الانبياء باعلاء رابطة الايمان على النبوة أو الأبوة أو الذرية (٤٠) .

ورابطة القبيلة كطور حضارى تعامل معها الاسلام ليستثمر فيها كل جوانب الخير والتجميع صارفا عنها كل جوانب الشر والتفريق

فالعصبية منتنة ، ودعوة الجاهلية الأولى ، الا أن ذلك لم يمنع التعامل مع القبلية كإطار نظامي فأمر كل قبيلة أو تجمع قبلي بأن يخرج منه عريف أو نقيب يعود اليهم لاستطلاع آرائهم عند المشورة في أمور عامة ، الا أنه هاجمها بلا هوادة حينما انقلبت الى ولاء أعمى ونصرة عصبية عندما انطلقت الصيحات و « آوساه » واخزرجاه « فوصمها بدعوى الجاهلية موسما حقيقة النصر والولاء الى المنهج والعقيدة لا الى الشخص ، والانسان ، أنصر أخاك ظالما أو مظلوما » (٤١) .

ورابطة القوم أو الوطن : شأنها شأن تلك الروابط السابقة تحكمها ذات القاعدة من سلم المقاصد الشرعية عند التعارض ، فانها رابطة يجعلها الاسلام ضمن ما يجيزه على الا تتعارض مع العقيدة ذاتها ، ومن هنا اعتزل ابراهيم قومه ، وهجر النبي وطنه ، وأمر المؤمن بالهجرة (المكانية) في حالة فقدان أمنه وأمانه على عقيدته وإيمانه ، الا أن هذا لم يمنع النبي من القول عند شروعه في الهجرة تاركا مكة بأنها « أحب البقاع اليه » (٤٢) . فانها في المقام الأول هجرة إيمان وهجرة اصرار لا فرار . بل ان هذه القاعدة تحكم كل ارتباط انساني بالاشياء من « مال » أو « ملك » أو غير ذلك حيث يتعامل معها الاسلام بمنطق الاقتصاد في النفقة والعدل في التوزيع الا أنه يحث من جانب آخر على الجود في الانفاق (الزكاة - الصدقة) .

فالإيمان اذن هو المعيار الحاكم الذي يحدد لكل تلك الروابط محتواها هادما فيها كل ما يتسرب اليها من نواقض الإيمان مزكيا كل ما لا يصادمه مؤكدا كل ما يرسخه .

ومن هنا تبدو تلك الروابط جميعا ليست مطلقة الاعتبار الا بمقدار التزامها بالإيمان أو قواعده وحدوده ، تنفك اذا ما صادمته وتنعقد وتتوثق اذا ما أكدت والترمت به .

وفي هذا السياق فحسب يمكن فهم حقيقة الولاء وعلائق الانتماء ذلك أنها مقيدة جميعا بأصل كلي تتخزم بانخراجه وتنعقد بأحكامه .

ومن ثم فان التعامل مع هذه الروابط يحكمها أسس ثلاث :-

الأول : التأكيد على فطريتها في ارتباطها بالانسان .

الثاني : الاصرار على اعطائها المحتوى الايماني المتميز .

الثالث : انفكاك عراها بمصادمتها للايمان والاسلام في حركة الحياة .

وعلى هذا وجب النظر الى مجموعة الروابط تلك وأخصها العلاقة بالقوم أو الوطن (القومية) وفق هذه الأسس التي لا تنفيها حكما أو تثبتها الا بمقدار تعلقها بالايمان ووفق قواعد المقاصد الشرعية باعلاء الدين والحفاظ عليه في سلم التصاعد .

وعلى هذا فان الصياغة للعلاقة النظرية بين القومية والاسلام لا تكون ببادئ الرأي من الرفض أو الاتفاق بل تتجاوز ذلك لمناقشة المحتوى (للقومية) حتى يرتبط الحكم بعد ذلك بالدليل ، في اطار من الدراسة المتأنية لحقيقة التصاعد التي أهملها الكثير من المفكرين فذهبوا بين اتجاهات كلها الى افراط أو تفريط .

وفي شأن هذا الاعلاء للايمان جوهر مفهوم الأمة في الرؤية الاسلامية فان الرعاية في هذه الأمة تتخطى الحدود المكانية في اطار مفهوم الدولة القومية لتجعل من المسلمين كافة رعية لها .

خلاصة القول أن كل قوم يستند الى رابطة ما ، ومن أهم الأسس التي تستند اليها تلك الروابط اثنين : -

الأول : يتأسس على الإيمان والعقيدة .

والثاني : يركز على روابط مادية وضعية مثل : القوم - والجنس - والاقليم - والمصلحة ... الخ .

وهذا التمييز يثير بدوره أهم القضايا التي تطرح في هذا المقام مثل العلاقة بين القومية والاسلام وما يتفرغ عن ذلك من قضايا .

خاصة ان مفهوم القومية قد اختلط ، حينما برز في الدول الاسلامية بحركات التحرر مما خلق تيارا عريضا مؤيدا لانتشاره والتمسك به دون مراجعته والوقوف على حقيقته •

وقد تراوح مفهوم القومية — مع غموضه واضطرابه — بين أكثر من معنى بدءا من الاقليمية والعنصرية وانتهاء الى الوحدة بين دولة قومية ، كما تمايز المفهوم في علاقته بالدين ما بين اعتبار الدين أحد الأسس أو تنحيته جانبا وظل مفهوم القومية بمعانية الغربية يتراوح في تفكير معظم الكتاب والمثقفين العرب والمسلمين ما بين مناهض له أو مجيز أو معضد ، وعلى هذا فقد تعددت الاتجاهات في العلاقة بين القومية والاسلام الى أكثر من اتجاه : —

١ — اتجاه الانفصال والصراع حيث يقوم هذا الاتجاه على أساس من تناقض القومية العربية في محتواها مع الاسلام في محتواه •

٢ — اتجاه التوحيد والتماثل ما بين الاسلام والعروبة •

٣ — اتجاه التوفيق الذي يرى رغم تميز الاثنين الا أن بينهما علاقة وفاقية •

٤ — اتجاه التصاعد ويتراوح بين موقفين الأول يعلى جانب الاسلام والثاني يعلى جانب القومية •

وقد اختلطت معظم هذه التوجيهات بواقع معاش فرض نفسه، دون محاولة للتنظر الصحيح لهذه العلاقة وضبطها •

ويرى الباحث أن العلاقة بين القومية والاسلام أو بالأحرى بين العروبة والاسلام يجب أن يدقق بشأنها فضلا عن خصوصيتها ، فالرؤية الاسلامية اذ تعتبر روابط مثل النسب والوطن والقوم الا أنها في ذات الوقت تتحفظ على كل ما يناهى أصولها من عصبية جاهلية أو رابطة

عنصرية ، والمواءمة بين طرفي العلاقة أمر قائم مشروط بحقيقة مكان كل منهما في سلم التصاعد ، فاذا ما تعارضا أو تناقضا فانه في هذه الحال وجب تقديم الايمان والاسلام على القومية - والوطن والارتباط بأرضه ، يدل على ذلك آيات كثيرة في القرآن تؤكد على سمو الاسلام والايمان عن روابط مثل النسب أو القوم أو القرابة أو ما شابهها ، وهذا الأمر هو ما غفل عنه كثير ممن بحثوا في مسألة العلاقة بين الاسلام والعروبة .

والموضوع في هذا الصدد متسع الأطراف متعدد العناصر متشعب المسائل يكفي الباحث فيه ما أشار اليه (٤٢) الا أنه من الموضوعات التي في حاجة الى دراسة مستقلة لفكرة القومية وآثارها في الواقع الاسلامي المعاصر .

ولا شك أن هذا الضبط لقضية الهوية ، وبيان أهم دلالاتها السياسية على هذا النحو السالف بيانه ، يوضح مدى الانتقال في حجم ما يثار من مناقشات حول هذه القضية ، بما يحرفها عن تقصي قواعد الاستقامة بل ربما يزيدها ذلك غموضا وليس السير في طريق ضرورة تحديدها وضبطها . ذلك أن تحديد الهوية بشكل منضبط محدد القواعد والشروط ليس الا مقدمة أساسية للإجابة الصحيحة على التساؤل الأكبر : على أي أرض نقف ؟

(٢) الهوية ودلالاتها المنهجية : ولا يقتصر أثر الهوية وضبط مفهومها على الدلالات السياسية ، بل يتطرق ذلك الى أهم الدلالات المنهجية ، والتي تشير الى ثلاثة منها .

(أ) الوعي المنهجي والهوية : — من الضروري الإشارة الى الوعي المنهجي ، ذلك أن افتقاد هذا الوعي يجعلنا ننحرف بالمنهجية ووظيفتها . قد يتطرق بناء الأمر الى اطلاق اسم المنهج على بعض منها ، رغم أنها لا تمت لهذه التسمية بصلة . فالمنهجية في حقيقتها تعد مصدرا

لابتغاء الرشـد وتحقيق الوعى ، فاذا كان المنهج هو الطريق الموصل الى المقصد فانه يفرض علم الطريق ، وبيان الوصول ، وبقدر صحة منطلقاته وسلامة وجهته يكون قيامه مقام الرشـد الأمين الذى يبين معالم الطريق (٤٣) .

وتفرض الدراسات الاسلامية ذلك التأصيل للفكر المنهجى لتحقيق التحصين الثقافى والتميز الحضارى وضرورة العودة الى الجذور والينابيع الأساسية والتمكن من العلوم الأصلية لتراثنا ، واستئناف البناء على الأصول الحضارية والثقافية الاسلامية ، لىأتى التجديد من مواضع صحيحة ، مبينا على أصول سليمة ويحكم حركته ضوابط شرعية ويقف على أرض صلبة فى مواجهة كل ما يحاصره أو يطارده لترده عن دينه ان استطاعت ، ويتحقق به الصلاح المطلوب لعمارة الارض والقيام بأعباء الاستخلاف الانسانى عن جدارة وأهلية واستحقاق . ومن الحقائق التى فى حاجة الى التأكيد الدائم والتنبيه المستمر أن غياب المنهج وفقدان الضوابط الشرعية يؤديان الى الفوضى الفكرية فى الحياة العلمية والثقافية وهو ما يتمثل فى ضياع المقاييس وكثرة التكرار والاجترار والتبعثر وضياع الرؤية الشاملة ، وعدم ابصار الأولويات ، وتوالى النكسات الفكرية والسياسية ، والتجاوز فى دخول الساحة الفكرية ومحاولة المساهمة فيها ممن يحسن ذلك ومن لا يحسنه ، والاجترار على القول فى الدين وتفسير مقولاته ونصوصه بلا فقه ولا علم . فلكل علم منهجه وأهله وضوابطه لذلك تبقى الحاجة ماسة الى الكتابات المكثفة فى المنهج ، بعد هذه الفوضى الفكرية التى تسود حياة المسلمين الثقافية ، والتى تشكل بحق « أزمة فى المنهج » (٤٤) . ويبقى المطلوب دائما ، اشاعة علوم المنهج فى الأمة بشكل عام ، واستمرار تناولها بالبحث والدرس والنقد والموازنة والترجيح ، حتى يشكل البحث فى المنهج مناخا عاما ينشأ عليه عقل الأمة ويشكل جوهر وعيها بالمنهج والشرعة . ولا خيار ونحن نحاول اصلاح ما فسد وتقويم ما انحرف واحياء ما غيب أو اندرس وتجديد الأمة بدينها الا بالعودة لتمثيل العلوم الأصلية ، واكتساب المناهج التى قامت عليها حضارتنا وتراثنا (الوعى بالمادة) .

الا أن هذا التمثل لا تكتمل عناصره ولا مكثات تفاعله الا (بفقه عملية التطبيق) والتي تعنى الوعي بأمرين : -

الأول : أنه من المطلوب أن نقف مع العلوم الأصلية لوصولها بواقع الحياة بعد أن توقفت وأصبحت تجريدات بعيدة عن الواقع ، ومقولات نظرية ومنظومات محفوظة لا تلد فقها ولا تدخل واقعا ، ولا شك أن هذه الدراسات المنهجية ليست مقدسة لذاتها ، وانما تكتسب قيمتها بما تقدمه من نتائج تنعكس حضاريا وثقافيا لى حياة الامة ، لأنها فى نهاية المطاف من علوم الآلة التى تكتسب للاستخدام ، ومن المؤسف حقا أن الكثير من هذه العلوم التى تشكل المنهج الأساسى للعقل المسلم لم يبق لها فى حياتنا الا القيمة التاريخية أما القدرة على الاستفادة من الماضى وصناعة الحاضر فلا تكاد تذكر ، خاصة على مستوى المنهجية ان هذه الخطوة الايجابية التى تشكل جوهر التجديد على المستوى الفكرى والمنهجى انما تقود الى الوعي بالأمر الآخر .

الثانى : ان منهجية التلقيق ، والتجديد من خارج ، انما تعبر عن اخفاق على المستوى المنهجى ساهم فى تكريس التخلف وتنميته ، لأن هذه المنهجية اخطأت جوهر المنهج ذاته حينما قاست الواقع الحضارى للامة بغير مقياسه الصحيح وقوموا البناء على غير أسسه ، واعتبروا الحضارة الغربية وعلومها هى المقياس لكل حضارة وهو أمر آن الآوان لمراجعته بل ولمواجهته .

ومن هنا تبدو عملية الوعي المنهجى ذات عناصر متعددة ومتفاعلة :

- ١ - الوعي بالمادة ومصادر التنظير المنهجى الاسلامى .
- ٢ - الوعي بالامكانات المنهجية الغربية المتاحة ومراجعتها .
- ٣ - الوعي بالتطبيق المنهجى والتعامل مع مصادر التنظير الاسلامى .

٤ - الوعي بالصعوبات *

(ب) تناول المنهجى للواقع العربى المعاصر :

فى إطار ما أورده الباحث حول ضرورة الوعي المنهجى والذى يشكل أسلوب التناول المنهجى للواقع أحد مستوياته وكذلك ضرورة ادراك الصعوبات التى تحيط بهذه العملية خاصة ما يؤثر فيها على المنهج ومن ثم النتائج والتعميمات ، تجدر الإشارة الى نقطتين رئيسيتين فى هذا المقام : -

الأولى : على أى أرض نقف ؟ (٤٤) ، يبدو هذا التساؤل من النوع الذى تدور حوله المجادلات الفكرية ، وتتعدد التوجهات الا أنه فى الحقيقة يثير أكثر من قضية منهجية ؛ ذلك أن تحديد الأرض التى نقف عليها لابد أن تحدد بدورها الحلول للمشاكل التى تواجهنا ، وليس هذا انهماكاً أمام مشاكل الواقع الراهن ، كما أنه ليس واقعاً فى إطار المطالبة بانجاز الحلول على الفور ، والا اعتبرت كل الخطوات الأساسية والاجراءات التحضيرية النابعة من فقه الواقع وفقه الاولويات عمليات هروبية * واذا كان البعض قد يدعى أن هذا التساؤل من قبيل ضياع الوقت بما يوهم أن أصحاب هذا الاتجاه لا يريدون مناقشة هذه المسألة أصلاً ، لأنها تضعهم وجها لوجه مع الاسلام بما يفرض إعادة النظر فى مواقفهم من الاسلام ومن حضارة الغرب ، ومن ثم مناقشة عدد كبير من المقولات والمعايير التى تعد - فى عرفهم - من قبيل المسلمات غير القابلة للمساس فضلاً عن النقاش *

ومن ناقلة القول التأكيد على أن تحديد الأرض التى نقف عليها لايعنى أن الحلول للمشاكل الراهنة حاضرة أو معدة سلفاً وذلك لسببين ؟ *

* ان الرؤية الاسلامية لا تقفز على الواقع أو معطياته ولا تتجاهله أو تجعل من عمليات التنزيل عملية قسر واكراه ، بل هى تعتبر الواقع حث أن نسق الشريعة والدعوة اليها ومبادئها ومقاصدها ، والتدرج فى

ارساء الأحكام ، والنزول المنجم للقرآن ، انما يعبر عن حقائق جوهرية
تعنى باعتبار الواقع ، اعتبار تغيير وتقويم لا اعتبار فرض أمر واقع
والحفاظ عليه مهما كان فسادة .

* أما السبب الثانى ذيعنى أن جاهزية الحلول خاصة فى قضايا
مثل الأشكال والوسائل ، بأدق التفاصيل ، انما يعتبر من لغو القول أو
الحديث من مقاعد الراحة ، دون اعمال فكر أو اجتهاد يرتبط بالواقعة
ومعطياتها . ومن الغريب حقا أن الاتجاه الذى يسرف فى اعتبار الواقع
الى حد تقديسه وجعله مصدرا وأساسا لكل معطى أو تفسير أو تحليل
أو تقويم بل وتتنظير هو ذات الاتجاه الذى ينكر على الرؤية الاسلامبة
أن تقدم تفسير المقولة أن الاسلام ليس عصا سحرية يقدم الحلول
الجاهزة لمشاكل هى من جانب ليس من صنعه أو من تراكماته ، كما أنها من
جانب آخر تقوم فى حلها على أساس من فقه الواقع والمرحلة والأولويات
بما يحقق للاجتهاد فعاليتها ومفعوله .

وعلى هذا لا يمكن ألبته التقليل من أهمية تحديد الموقف الأساسى
والذى مفاده التساؤل السالف الاشارة اليه (على أى أرض نقف ؟) بل
يمكن القول أن الاجابات عن العضلات القائمة قبل تحديد الأرض التى
نقف عليها ومنها ننطلق ، هو أمر لا يعد من الناحية المنهاجية صحيحا كما
أنه ينافى أصول الاستقامة العلمية ، اذ لا مفر من التسليم بأسبقية ذلك
التحديد قبل تقديم الاجابات .

ومن ثم لا يصبح الالاحاح على طلب الاجابات والحلول مشروعا الا بعد
تحقيق ذلك الشرط لا قبله .

وتأسيسا على هذا يصير التساؤل الذى يدخل فى صميم المنهاجية
وأولوياتها أهم تساؤل فى هذا المقام ومفاده : هل يمكن أن تفهم المشاكل
الراهنه فى الواقع العربى المعاصر بمعزل عن فهم تاريخه والسنن التى
تتحكم فى مساره أو بمعزل عن المعتقد الذى تؤمن به والأفكار التى نحملها

والمفاهيم الأساسية التي نأخذ بها والمنهجية في البحث التي تتبنى ،
والمعالجة التي نتبعها ، والأهداف والمقاصد التي نراها غاية للعمل
البحثي برمته ؟ ، ولا شك أن هذا التساؤل الأساسي والمنهجي سيحكم بل
وسيتحكم بالضرورة والى حد بعيد في عملية البحث في المشاكل الكبرى
ناهيك عن الحلول والاستجابات •

والأمر وفق هذا السباق يوصم الموقف الذي يغمر بعدم توفر الحلول
الجاهزة والتي تقدمها الرؤية الإسلامية بأنه موقف غير منهجي وإن ادعى
المنهجية لأنه يتخطى أهم النقاط حول أسبقية تحديد الأرض التي ينبغي
للأمة أن تقف عليها وتتعلق منها •

الثانية : النسق القياسية ودراسة الواقع العربي المعاصر : تتميز
المفاهيم الإسلامية عامة والمفاهيم السياسية منها بوجه خاص — كما
سيتضح من هذه الدراسة — بقدرتها المنهجية والتحليلية النابعة من
كونها مفاهيم قياسية تشكل بما تتضمنه من شروط وحدود معيارا يقاس
عليها الواقع •

والنسق القياسي ، ليس نمطا مثاليا يستحيل تحقيقه في الواقع ولكنه
تحقق في التاريخ ، ومن ثم فإن إمكاناته لا تقف عند حد مقارنة الواقع
به بل يملك في داخله أدوات للاستجابة والتقويم والتغير (٢٦) •

وهو في هذا السياق إنما يعتبر كل عناصر المنهجية في الرؤية الإسلامية
من ضرورة فقه الواقع وفقه الحكم ، فهو وإن كان تصورا نظريا من حيث
بنائه ، ونموذجا تحليليا ، إلا أنه في الحقيقة لا يهمل الواقع فيجعل
الخبرة التاريخية • والتي تتخذ شكل النماذج التاريخية سواء المؤكدة
للمفهوم أو المناقصة له — خطوة هامة عند بنائه ، كما أنه يعتبر الواقع
في إطار التأكيد على التنوع من خلال الوحدة ، وهو على هذا ، اذ يملك في
جانب منه الثبات والوضوح إلا أن ذلك لا يفيد الجمود أو الاطلاق عند
عند توظيفه في واقع سياسي محدد ، كما أن النسق القياسي في الرؤية

الاسلامية رغم أنه قد يرتبط بسباق الخبرة الحضارية الا أنه — وعلى خلاف الأنساق القياسية الأخرى النابعة من حضارات مختلفة — قادر وفي ضوئانه الثابت على تجريد هذه الخبرة من واقعها التاريخي وصبها في نموذج تحليلي ، حيث يجب التمييز فيه وفي عملية بنائه بين الجانب الثابت له الذي يمثل اطار الحكم والحاكمية وجانب متغير يرتبط بالواقع واعتبار حوادثه المتجددة ، وعلى ضوء هذا الجمع بين دائرة الثبات وجانب التغير يعتبر النسق القياسي قابلا للتوظيف خارج اطاره التاريخي والحضاري • بشرط منهجي مبدئي فحواه أن يكون هذا التوظيف مؤسسا على فقه سليم للواقع ، بما يحقق للنسق القياسي رغم خصوصيته القدرة على تجاوز التجربة ليكتسب دلالة انسانية عالمية عامة مشتقة في الغالب من اعتماده على الشرع في تأسيسه الذي يتسم بالعالمية والابدية والخلود • وهو بذلك يفترق عن تلك الدلالات التي تفترضها مفاهيم الحضارة الغربية مثل : التحديث — والانماء القائم على أساس من جعل الدول الأخرى صورا مشوهة مقلدة عن طريق الالحاق والقسر — ، ذلك أن النسق القياسي يعتبر سنة الاختلاف أحد سنن الأساسية كما تؤكد ذلك الشرعية وبما تقدمه من اطار يجمع بين أبعاد التماثل والتنوع ويقيم الجسور بين عناصر الثبات والتحول والمطلق والنسبي التي تنطوي عليها الظاهرة الحضارية •

خلاصة القول أن النسق القياسي يمكن أن يمتد ويتفاعل في مرونة تنظيمية غير محدودة بحيث لا يرتبط بشكل تنظيمي معين ولا يقف عند مرحلة حضارية وتاريخية معينة بل هو مستمر العطاء دائم التجدد في علاقته بالواقع •

وفي هذا السباق فان بناء النسق القياسية والمفاهيم وتأسيس المعايير كعمليات منهجية يجب أن تعد كأدوات تحليلية وتقويمية لدراسة الواقع واستكشاف الواقعية •

ولا يصح — كما لا يستساغ — من الناحية الايمانية والمنهجية أن

يعتبر الأخذ بالاسلام هروبا من معالجة وضع راهن أو واقع معاش أو اللجوء الى الماضى والذاكرة خلاصا من مواجهة أزمة حادة ، كما لا تعنى العودة الى الاسلام عيشا فى لى الماضى التقليد أو استهلاك أمجاد السلف ورجاء الله جارودى على حق تماما حينما يسمى كتابه « الاسلام يقطن مستقبلنا ويعايشه » (٤٧) .

(ج) الوعى والموضوعية والهوية : (الاستقامة العلمية بديل لمفهوم الموضوعية) : —

يحتاج مفهوم الموضوعية الذى برز فى الدراسات الاجتماعية والانسانية الى مراجعة دقيقة ، ذلك أن هذا المفهوم يرتبط ارتباطا مباشرا بقضية الهوية وذلك من خلال ما يؤكد عليه من مقدمات مثل : —

الصفحة البيضاء ، والحياد العلمى ، وعلم خال من القيم ، وعلم لا شأن له بالأحكام المعيارية والاخلاقية . وعلم يرتبط بالوضعيات والمحسوس .

وهذه الأمور التى يقودها مفهوم الموضوعية أو ينفىها هى فى جوهرها تشكل محتوى ما يسمى بالهوية (الذاكرة الحضارية — التراث — الوعى الحضارى — القيم الحضارية الأساسية ، أخلاق الأمة ومعرفتها — الجانب المعنوى وتأثيره فى الأمة .

وهذا الأمر يبرز أهمية البحث عن مصطلح بديل ينفى الغموض ويحقق البيان ، ومصطلح الاستقامة كبديل أصيل للموضوعية أفضل ما يكون نظرا وعملا ، إذ أنه يعبر عن الوسط العدل ، واقامة للعدل والحق والموازنة والتسوية كما تعنى الالتزام .

(وأن هذا صراطى مستقيما فاتبعوه ولا تتبعوا السبل فتفرق بكم عن سبيله) (الأنعام / ١٥٣) كما أنها تعنى التثبيت والتبين ، كما تتضمن العدل والانصاف للنفس والغير وان كان خصما . الاستقامة بهذا هى

العنصر الاساسى فى المنهج العلمى الموصل الى الاهداف والمقاصد اذ يتعذر أن يبلغ الباحث أو العالم غايته دون أن تكون الاستقامة رائدته فى البحث والفحص والتحرى والدراسة ، أو دون استقامة نفسه وابتعادها عن الاهواء •

فالعلم يرتبط بمجموعة من الاخلاقيات الاساسية التى ترتبط به ابتداء وممارسة وانتهاء ومن أهمها :

الشعور بالمسئولية أمام الله — الامانة العلمية — التواضع — العزة — العمل بمقتضى العلم الحق والابتعاد عن الظن — التجرد عن الهوى — الامانة وتكامل المنهج — الصدق وتجنب الجدل البيان والاداء الصحيح للعلم •

هذه هى مجموعة القيم التى تشكل أساسا لمفهوم الاستقامة العلمية (٤٨) ، وهى فى مجملها تبين شمول هذا المفهوم الاسلامى الاصيل وتميزه عن مفهوم الموضوعية •

الا أن هذا التميز يقتضى بيان أهم خصيصة لمفهوم الاستقامة وهى الوعى والتى تشكل فى جوهرها حقيقة محتوى مفهوم الهوية •

الوعى والاستقامة :

من أهم خصائص الاستقامة العلمية الوعى بمستوياته الاساسيين :
الفقه والالتزام والفقه له شروطه ودقتضياته — كما سلف بيانه من خلال مجموعة من القواعد الاساسية والاخلاقية التى تحكم الباحث أو العالم — والالتزام له مفهومه وعناصره به. يحقق تبنى الرؤية الاسلامية على شكل قناعات فكرية ومفاهيم نظرية وعلى شكل ممارسات ايمانية ...
بحيث يستغرق كل قول مهتد (علم نافع) أو عمل ايمانى ملتزم (عمل صالح) ويشمل الفرد والجماعة والقيادة والامة •

وفى هذا السياق فان الوعى الفكرى أو الوعى الطبقي أو الوعى

العرقى ، أو الوعي الاجتماعى ... الخ ، كلها مفاهيم اما جزئية ناقصة ، أو فاسدة قاصرة •

واذا كان مفهوم الوعي (٤٩) هو أحد المفاهيم شديدة التأثير بالتوجهات الفكرية والايديولوجيات السياسية ، حيث يشكل محور هذه التوجهات فان الاستقامة تملك تأسيسا مستقلا وثابتا يتمثل فى الاصول الموحى بها التى تشكل المعيار (٥٠) بينما الموضوعية والالتزام الايدلوجى الوضعى الذى يتدخل فيه بصورة مستمرة بالتعديل والتغيير ، مما يصعب القول بأن هناك معيارا ومقياسا حقيقيا يمكن القياس عليه •

ويشكل الوعي المرتبط بالاستقامة أبعادا معرفية وسلوكية فى آن واحد على مستوى الفرد أو الجماعة أو الامة ومن ثم فانه فى جوهره يعنى فى أبعاده المعرفية أن يدرك الفرد المسلم الغاية من الوجود الانسانى وهى أن يعبد الله على النحو الذى أمر به وبينه رسوله صلى الله عليه وسلم وهو يقتضى أن تكون الحياة كلها عبادة وطاعة بما فيها كل الاعمال والانشطة التى يحقق بها معنى الاستخلاف فى الارض وبهدف اعمارها والاصلاح فيها •

وعلى مستوى المجتمع والجماعة يأخذ مفهوم الوعي الاسلامى أبعاده فى القواعد والاسس التى تشكل المفاهيم التى تحكم العلاقات بين أفراد المجتمع وتنظمها ، وهى تتبلور فى القيم التى تصيغ الوعي الجماعى للمجتمع المسلم ، التى من شأنها أن تطبع التصورات العامة للمجتمع بالطابع الذى يستطيع فيه الفرد المسلم أن يمارس دوره فى حدود وعيه الاسلامى بالغاية من الوجود (التوحيد) ، ومن ثم يكون المجتمع ككل منضبطا فى الاطار العام لهذا الوعي •

وتتمثل الابعاد السلوكية لمفهوم الوعي الاسلامى ... فى التزام المرء أن يسلك المسالك التى من شأنها تمكينه من تحصيل المعرفة والعلم بالاصول العامة للاسلام وأحكامه ... وغير ذلك مما يمكنه من صياغة وضبط حركته فى كل نواحي الحياة وفقا للمنهج الاسلامى •

والخلاصة أن جوهر مفهوم الوعي الاسلامى يتمثل فى جانبين ، الأول وهو الوعي العقائدى المعرفى والثانى هو الحركى اليومى ، وكلما كان التطابق بين الجانبين كبيرا كلما ارتفع مستوى الوعي وارتفعت فاعليته فى التعامل مع الجوانب الحياتية المختلفة •

وفى اطار مفهوم الوعي الذى يشكل جوهر الاستقامة يمكن التأكيد على مجموعة من الملاحظات : —

أولا : أن الوعي الاسلامى ليس نتاجا مجتمعيا محضا (٥) فهناك أهم جوانبه وهو التأسيس الذى يتمثل فى الجانب العقيدى ، ولا دخل للمجتمع أو الواقع بعلاقاته المختلفة وتفاعلاته المتعددة فى تشكيله • وفق الرؤية الاسلامية ، فهو يتصف فى هذه الناحية بتأسيسه الالهى منزل من لدنه عن طريق الوحي •

ثانيا : أن الوعي الاسلامى — بشموله للجانب العقائدى والمعرفى والجانب الحركى — يفترض دورا ايجابيا مستمرا لمن يحمل هذا الوعي على مستوى الفرد والجماعة •

ثالثا — أن الوعي الاسلامى الصحيح المتكامل (العقائدى — الحركى) يتسم أفرادَه وجماعاته بالتمايز والاستقلال الفكرى — والسلوكى فى آن واحد •

ومن ثم فهو لا يحترف بدعوى الخروج من الذاتية أو الالتزام • بل هو يجعل من الوعي الذاتى أهم الشروط الأساسية فى تحقيق مقتضى الاستقامة بما يعنى تحقيق التحرر المعنوى والخروج من التبعية الحضارية •• بحيث يتجمع فيه عناصر ثلاث : —

وعى المبدأ أو العقيدة أو الرسالة التى تدين بها تلك الأمة وتعمل من أجلها وتقيم الحياة على أسسها ، ووعى الكيان أو الجماعة البشرية كجماعة متميزة بذاتها سواء أكانت هذه الجماعة مؤلفة من شعب واحد أو من

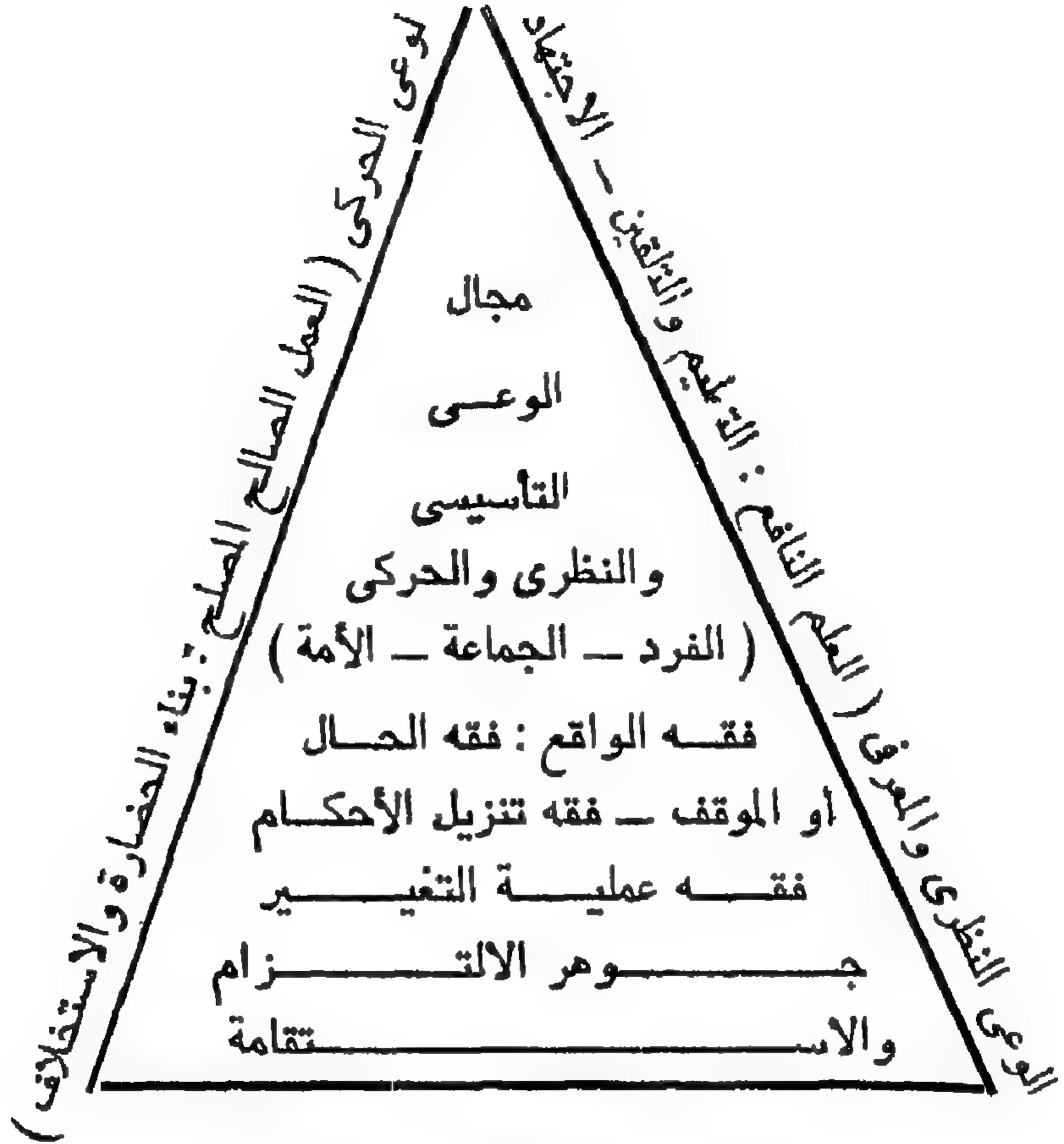
شعوب كثيرة وأخيراً وعى الموقف أى ادراك المرحلة التى تمر بها والموقع الزمانى والمكانى الذى تكون فيه بظروفه وملابساته (٥٢)

وفى اطار ذلك كله فان تحقيق وعى الذات أو الجماعة التى تنتمى اليها فى اطار الوعى بأن الرسالة والعقيدة لا تعيش بنفسها مستقلة عن يحملونها (٥٣)

رابعاً : ان الجانب العقائدى فى الوعى الاسلامى هو المهيمن والمتحكم فى الجانب الحركى ، فهو الذى يحدد الأطر العامة للفكر والنظم والحركة محدداً الهدف والقصد ، ومن ثم فان سلامة هذا الجانب العقائدى هى الضمانة الاولى والاساس لسلامة الحركة ورشدها وقدرتها للوصول لغاياتها .

خامساً : ان الوعى الاسلامى الصحيح قد يطرأ عليه تبديل أو انحراف أو تبديد ، ومن ثم يكون من مهمة الاستقامة — فى هذه الحال — التنبيه على تبديل يطرأ أو انحراف يحدث أو تبديد يمارس سواء فى نطاق التنظير أو فى الحركة ، فالاستقامة التى تعنى العدل والأمانة والصدق والتحرى والفحص ، وكل ذلك أولى به الذات لأنه يشكل جوهر الوعى الذاتى ، وفى هذا الاطار يمكن تحديد العلاقة بين الوعى والاستقامة بمفهومها الشامل ومنها الاستقامة العلمية فى عناصر ثلاث فى شكل مثلث : —

المقصد الأعلى والنهائي : التوحيد



الوعي العقائدي والتأسيسي

(الايمان - العبادة : قاعدة وقيمة التوحيد)

وفي ضوء الفهم للارتباط بين مفهوم الوعي والاستقامة في مقابل مفهوم الموضوعية يمكن القول أن الرؤية الإسلامية تؤكد على مفهوم الالتزام النابع منها بعناصره المختلفة وتعدّه جوهر الاستقامة العلمية وذلك في مقابل الحياد العلمي الذي تدعيه الموضوعية ، وتوقن بالوعي بالذات بما يحقق الهوية والتمايز والاختصاص مقابل الموضوعية التي تنفي الذاتية - على حد زعمها ولكن الرؤية الإسلامية تعي أن الذاتية والهوية شيء يختلف عن الهوى وتحكيمه ، ومن ثم فإنها تملك في طبيعتها وخصائصها ما يحقق الهوية ويرفض الهوى وتحكيمه ، وهذه

الرؤية تلتزم بالعقيدة وتحافظ على قيمها في مقابل الوضعية التي تدعى فك الارتباط العقيدى والفلسفى والأيدلوجى وتتحى القيمة جانباً وتستبعدا ، كما تصر على الايمان بالعلم المرتبط به ابتداء ومساراً ومقصداً في مواجهة الموضوعية التي تتبنى العلمية التي تعنى ضمنها معنى النزعة العلمية القائمة على عبادة العلم ومنجزاته بلا حد أو ضبط ، وهى تؤمن بعناصر التلقين والتعليم كمهمة حيوية تفترضها حقيقة الاستقامة العلمية ، كما تترك لاجتهاد مساحتها المحددة ومن داخل أرضية الاسلام والالتزام بمقاصده وهذا وذاك مقابل ما تتضمنه الموضوعية من ادعاء بالصفحة البيضاء ، حتى يترك المجال خالياً يملأ تلك العقول وفق عناصر الرؤية الغربية : بمفاهيمها ومناهجها ووسائلها ومقولاتها ونماذجها ومعاييرها ، والرؤية الاسلامية للاستقامة العلمية تؤكد على عناصر الثبات بحيث تضبط المتغير وتشكك له الحدود وهى فى هذا تناقض الموضوعية التي تعنى من خلال تجريبييتها عدم الاكتفاء بالواقع كمصدر للمعلومات ولكن تضى على ذلك الواقع المتغير والمجتمع صفة معيارية ، من حيث تجعله محكماً حتى فى عناصر الثبات ان اعترفت بأن هنالك عناصر ثابتة ، ومن ثم فهى على النقيض من الرؤية الاسلامية تقول ، الأمور بتحكم المتغير فى الثابت ، وهى — أى الرؤية الاسلامية للاستقامة العلمية — تلتزم بالفهم الكلى والشامل والمتكامل بين النظر والحركة ، وتعرف أن للعلم أخلاقيات الاساسية التي تمارس فى النظر كما تمارس فى الحركة ، وهى بذلك تتميز عن الموضوعية التي تنصب على اطار الدراسات النظرية دون الحركة والممارسة العلمية دون أدنى اعتبار لحقيقة التفاعل بين العلم النافع والعمل الصالح الذى يتأسس كل منهما على الايمان ومقتضياته وفق حقيقة الاستخلاف بلوغاً لرضا الله وبما يقتضيه التوحيد كمقصد أعلى ونهائى لكل فعالية انسانية نظراً كانت أم عملاً (٥٤) •

واذا كانت تلك مجموعة الدلالات السياسية والمنهجية لقضية الهوية (من نحن ؟) ، فان هذه الدلالات تحدد بدورها طريقة الاجابة على التساؤل الثانى ماذا نملك ؟

(د) الامكانيات وبناء العلم (ماذا نملك ؟)

يشير هذا السؤال الى البحث في قضية أساسية تتعلق بالمصادر الأساسية والمتعلقة بذاكرة الأمة الحضارية سواء تمثل ذلك في أصولها أو في تراثها الذي نتج عن التفاعل مع الأصول • ذلك أن الأصول تشكل « المعيار » « والمقياس » (والحكم) ، والتراث يعبر عن مجمل الجهد البشرى الذى تفاعل مع الأصول •

وما تتيحه الأصول من امكانيات وما يقدمه التراث من مساندات في هذا المقام خاصة في اهم مجالين يرتبطان بعلم السياسة الاسلامى •

المجال الأول : يتعلق ببناء المفاهيم الاسلامية السياسية والتي ترتبط بالعقيدة كأساس وقاعدة ، والوحي (القرآن والسنة الصحيحة) كمصدر ومعيار ، واللغة كأداة ، والخبرة كمجال لاعمال هذه المفاهيم في الواقع والحركة •

المجال الثانى : يتعلق بالاشارة الى الامكانيات المنهجية الموجودة في الأصول والتراث وأهمها :

المنظور الأصولى المتعلق بمنهجية الاجتهاد •
والمنظور الحضارى المتعلق بمنهجية التغيير والاستخلاف

وسميت هذه المنهجية بمنهجية « التجديد السياسى »

ومن الجدير بالذكر أن ما سأشير اليه في هذا الخصوص ليس الا بعض ما نملك وليس كل ما نملك ، ذلك أن متابعة كل ما نملك يقتضى اقيام بدراسة متأنية ومتقضية لمجمل الأصول والتراث وما يقدماه من امكانيات في كل العلوم الانسانية عامة والعلوم السياسية خاصة بما يؤكد اسلامية علوم الأمة وعطائها الاسلامى •

أولاً : بناء المفاهيم الاسلامية السياسية

يعتبر المفهوم معلومة لها أهميتها وموقعها من البنية المعرفية التي تقوم عليه الدراسة في أى مجال علمي ، وهذه المفاهيم خاصة في العلوم الانسانية سيكون لها أثر في الحياة اليومية اذا ما وضعت موضع التطبيق حتى ولو جزئياً .

كما أن المفاهيم الغربية وانتشارها تتطلع وتطمع الى أن تكون بدائل للأفكار الاسلامية والوعى بطبيعة المفهوم ، وأهميته تفرض ضرورة بناء المفاهيم الاسلامية ، والتي تقوم على أربعة قواعد :

القاعدة الاولى : العقيدة وتأسيس المفاهيم الاسلامية السياسية :

والاعتقاد والعقيدة محور الفكر والتفكير ومنطق السلوك وقاعدة الفهم ، ذلك أن تحقيق الربط بين الالتزام العقيدى من جهة والمفهوم من جهة أخرى انما يترك آثاره على قضية المفاهيم وتعلقها بقضية التغريب ، فالمفاهيم ليست الا وحدات تشكل مما نسميه المعايير والقيم والعقيدة والثقافة والحضارة والسياسة ، ويحاول الغرب وفق أهدافه نشر كلماته ومفاهيمه بكل أدواته من داخل أو من خارج ، على الرغم من أن معايير الغرب وقيمه على اختلافها تتناقض مرتكزات المسلمين ومنطلقاتهم ، وعلى ذلك ليس ثمة مبالغة — اذا أكد الباحث — أن التحدى صار مداره الكلمة والمعنى .

ان الوعي بأهمية الكلمة ومسئوليتها وفق البيان القرآنى انما يشكل الأساس في تحرير العقول^(٥٥) والنفوس من الافكار والنظريات والمعايير والتخلى — عما لا يفيد — من مختلف مفردات أنماط الحياة الغربية مما يتطلب اجراء تغيير جذرى في بناء المفاهيم والتأكيد على صفتها وطبيعتها ومصادرها وأدواتها الاسلامية وما يستتبع ذلك من مؤبسات ونظم تابعة من هذه المفاهيم ومقيدة بحدودها وتفاعل المسلمين معها

وبها بما يفرض القيام بتلك الخطوة الهامة وهى بناء المفاهيم الاسلامية السياسية وتحقيق انضباطها من خلال العودة الى الأصول قرآنا وسنة •

ذلك أنه من المسلم به أن كلمات اللغة التى تتطرق بها الأمة هى أفكارها وقيمها وهى ذات صلة عميقة بالعقيدة ، وعلى هذا فان اصطلاحات الغرب ومفاهيمه لا يمكن فصلها عن ملابساتها الفكرية والتاريخية التى ترمى اليها ولا يمكن نقلها كما تنقل ألفاظ الاختراعات وأسماء الأشياء •

ان اختلال منطقة المفاهيم وكذا عالم الأفكار — يعنى ضمن ما يعنى — حمل المسلمين على قبول ذهنية الاستسلام والاحتواء والتحرك من داخل دائرة الفكر الوافد ومقاييسه ومعاييره ومفاهيمه ... كما يستهدف ذلك اخراج المسلمين من دائرة فكرهم بما يخلق شعورا بالنقص فى نفوسهم ، ومن باب أولى حيال فكرهم حيث يخرجون عن مفاهيمهم ومواريتهم ، وفرض أعراف ومفاهيم جديدة عليهم مخالفة لها فى الأصل مباينة لها فى الأساس والجزور (٥٦)

وبناء على ما سبق تبرز بعض الآثار المنهجية لأهمية الكلمة فى عملية بناء المفاهيم الاسلامية أهمها :

(أ) أن « الكلمة » جوهر الاعتقاد والمسئولية بما يفرض الاهتمام بها تحديدا وبيانا •

(ب) ان تحديدها مقدمة لتحديد المفهوم وبيانه ، حيث يسهم ذلك فى بناء المعايير الحاكمة والنسق القياسية فى إطار الفهم الاسلامى الصحيح •

(ج) وأخيرا فان بيان المفهوم وتحديد الكلمة والتأكيد على الجوانب الحركية للمفهوم يشكل مضمونا ومحتوى لمفهوم « العمل الصالح » المرتبط بـ « انكلمة الطيبة » (٥٧)

وتقودنا تلك الآثار المنهجية الى معالجة قضية المفاهيم وتعلقها بقضية التغريب ، ذلك أن سيادة المفاهيم الغربية أدى بفعل شيوعها وانتشارها و الاستخدام الى الانحياز لتلك المفاهيم في اطار من التقليد بلا بينة ولا دليل أو برهان » .. فكل من أرخ للتراث الانساني لم يكن الا غريبا وانطلق من المفاهيم الغربية ، والانسانية المتقدمة فقط هي تلك النابعة من الحضارة الأوروبية ، والتقدم السياسي هو أسلوب الحياة الديمقراطية في نموذج الغربى ، لا يتجزأ أى منهما عن الآخر ، مجموعة من المفاهيم المشوهة آن لنا أن نعيد النظر في جوهرها لا بمعنى أنها غير صادقة — ولكن على الأقل بمعنى أنها غير مطلقة .. هذه المفاهيم المختلفة كان لابد وأن تفرض اطارا معيناً في فهم التاريخ السياسى والخبرة الانسانية حيث التقاليد العلمية تعودت أن تنطلق في فهم أى خبرة سياسية من الاطار الفكرى المجرد الذى رسبته لنا المفاهيم الغربية» (٥٨) .

ومن خلال هذا كله تبدو العضلة التى تواجه كل باحث يرفض التقليد للغرب ويسعى للعودة الى الأصول من أجل تحديد نقطة الانطلاق واتجاه المسار والأهداف ، هي مشكلة استخدام أو عدم استخدام المصطلحات الشائعة فى العصر الراهن ، خاصة جملة المصطلحات السياسية من حيث مفرداتها ومن حيث منظومتها الكلية ويمكن التمييز فى هذا المقام بين اتجاهات ثلاث : (٥٩) .

الأول : اتجاه رفض تلك المفاهيم جملة وتفصيلا ، وركز على المصطلحات الاسلامية والتراثية ، ولعل أصحاب هذا الاتجاه فى الموقع الأصح — حتى من الناحية العلمية الصرفة — لأنهم يطابقون المصطلح ومحتواه وفق قاعدة (أن الألفاظ قوالب للمعاني) .

الثانى : تبنى المصطلح الغربى ذاته مع اعدائه محتوى اسلامى أو استبدال المصطلح الأصلى به .. وهذا التوجه — مع افتراض حسن النوايا — يهدف الى اقناع المولعين بتلك المصطلحات بأنها نفسها متوفرة

في الاسلام ويمكن استخدامها كما هي ، وذلك بقصد جذبهم الى الاسلام،
ولعل ثمة أمثلة لهذا التوجه كثيرة لدى من يحاول أن يثبت أن الاسلام
هو الاشتراكية أو الديمقراطية •

ويؤدي هذا الاتجاه الى تشويه المصطلح الغربي ، كما يشوه
المصطلح الاسلامي والتحول الاسلامي الكلي •

الثالث : استخدام المصطلح دون محاولة خلط بينه وبين المصطلح
الاسلامي ، ودون تغيير في مدلوله الغربي ، ودون أي سحب له ليحل
محل المصطلح الاسلامي ، وذلك من أجل مد جسور الحوار مع المثقفين
الذين اعتادوا استخدامه • وبهذا يكون الهدف الانتقال الى المصطلح
الاسلامي لكي يتطابق الشكل والمعنى أو المصطلح ومحتواه ، والقصد
من هذا التوجه لا يهدف الى تكريس المصطلح الغربي وانما هو على
طريق التخلي عنه تدريجيا •

وخلاصة القول أن الاتجاه الأول هو مجال تفضيل الباحث في الحديث
عن كيفية بناء المفاهيم الاسلامية ، ذلك أنه يستند الى ضرورة التمسك
باللفظ أو المعنى جميعا ، ويزكي ذلك الاتجاه وضوح خطته وعدم
التباسه بغيره •

القاعدة الثانية : اللغة أداة البيان :

تعتبر اللغة أداة للتفكير . كما تعد أداة للبيان ، ورغم أن هذا بديهية
مقررة ، الا أن ذلك قد ينتهي الى نتيجة معقدة ، ووجه التعقيد في تحديد
العلاقة الحيوية بين اللغة والفكر ، ورغم أن ذلك قد أدى الى التباس
في قدرة اللغات على الابانة ، الا أن الاختلاف على معاني الالفاظ
واستعمالها !م يمنع من اتخاذ اللغة سيلة الى البلاغ والتفاهم (٦٠)
ومن ثم يشكل البيان المهمة الأساسية في وضوح المفهوم ورفع الالتباس
عنه ، ويعد البيان وتعليمه أعظم منة من الله بها على عباده (٦١) •

ويقترن البيان بقواعد مخصوصة — من حيث أن اللغة هي وعاء الفكر والحضارة بدونها لا يمكن التعبير عن المعانى ، وتعتبر احدى المقومات الرئيسية التى تكون شخصية الأمة وتمنحها ملامحها وهويتها ، وترسى دعائم التفاهم بين أبنائها وتحقق وحدتها (٦٢)

والنظر الى اللغة ومكانتها (٦٣) واسهامها فى عملية التمايز (٦٤) أمور يحققها القرآن ويؤكدّها فاللغة هي الوعاء الذى احتضن الوحي وعبر عنه ، فقد أكد سبحانه على الصلة بين لغة النبي وبين الوحي الذى أنزله فى آيات كثيرة بما يكرس الارتباط بين لغة القوم والوحي المرسل (٦٥) .

القاعدة الثالثة : الوحي (القرآن والسنة الصحيحة) المصدر الاساسى لبناء المفاهيم الاسلامية السياسية :

ويعد الوحي مصدرا لبناء المفاهيم الاسلامية الأساسية والا صار الفراغ هو المسيطر على العقول مما لا يدع لها مجالا للملء الصحيح فيقبل كل ما يلقي اليه دون تفكر أو تدبر ، ودون توفر المستلزمات والحدود والشروط ، بحيث يعزل الاسلام عن الحياة بكل مفاهيمها من جراء اقضاء القرآن عن المجال الذهنى والعقيدى والحركى للأمة الاسلامية .

وبشكل فقه القرآن علما وعملا قيمة واقعية للإجابة على كل مشكلة حياتية فى اطار عملية بناء المفاهيم الاسلامية المنبثقة عنه ، حيث يشكل ذلك جوهر عملية التجديد فى « العودة الى الأصول » ، والعودة الى أصل الأصل أمر بدهى فى بناء مجموعة المفاهيم الاسلامية القياسية والمعيارية لمعرفة وتحديد الحق والباطل .

ومن هجر القرآن العظيم فى هذا الزمان محاولة البعض تنحيته عن وظيفته الأساسية فى بناء المفاهيم الاسلامية ، وكذلك فان المشابهة ما بين المفاهيم القرآنية ومفاهيم كتب لها السيادة والانتشار بفعل التغريب ، انما تحاول بصورة غير مباشرة عدم الاعتماد على القرآن

كمصدر أساسى لبناء المفاهيم الاسلامية، وهجران معانيه ومفاهيمه^(٦٦) .
وهجر القرآن لا يقف عند حد عملية البناء للمفاهيم الاسلامية والعجز
عن اعمالها في حياتنا ومشكلاتنا بل يتعدى ذلك الى الوقوع فيما حذر
منه الرسول (ص) ، ذلك أن الهجر لا يعنى عدم القراءة والقراءة فقط
وانما يعنى أيضا العجز عن وضع خطاب التكليف مكانه المطلوب في
الحياة والحكم على الاشياء من خلال قيم القرآن والسنة^(٦٧) وهجر
القرآن ومفاهيمه انما يشكل مقدمة لغربة الاسلام .

القاعدة الرابعة : الخبرة وبناء المفاهيم الاسلامية السياسية :

تبقى هذه النقطة الأخيرة حتى تكتمل الخطوط الرئيسية لمقترح بناء
المفاهيم الاسلامية السياسية ، والتي تركز على بيان العلاقة بين الخبرة
والمفهوم وفق أصول الرؤية الاسلامية ، ويعالج الباحث هذه النقطة
ببعض من التفصيل ذلك أن دراسة هذه العلاقة أمر مهم في تناول
الواقع عموما ، والواقع العربى المعاصر باعتباره موضع اهتمام هذه
الدراسة .

وبادئ ذي بدء فان استخدام مفهوم الخبرة في هذا المجال يجب
ألا ينصرف الى الحركة والممارسة الفعلية فحسب ، ولكن مفهوم الخبرة
وفق معانيه اللغوية يعنى ضمن ما يعنى النظر الواضح والمعرفة الشاملة
العميقة كمقدمة لحركة فعلية وممارسة عملية ، ومن ثم قد تكون الخبرة
تعبيرا عن نماذج تاريخية حركية أو نماذج فكرية تراثية ، هذا من جانب
ومن جانب آخر فهى لا تقتصر على خبرة ماضية بل هى وفق ترابط
حلقات الزمن المتواصلة والمتداخلة والممتدة تهتم بالحاضر حيث تعد
خبرة معاشة معاصرة وآنية كما أنها قد تنطلق من الخبرة الماضية
والمعاشة الى آفاق حركة المستقبل وضرورة ضبطها وفق حقائق العبرة
من خبرة الماضى ومعرفة معطيات الواقع الحاضر المعاش وامكانات
تغييره المستقبلية فى ظل فهم شامل لمفهوم الخبرة يتواصل فيه الفكر
بالحركة كما تتواصل فيه حلقات الزمن الماضى والحاضر والمستقبل .

(أ) الخبرة التاريخية والمفاهيم الإسلامية :

أين الخبرة التاريخية من بناء المفهوم الإسلامى ؟

تساؤل له مشروعيته خاصة أن الاسقاطات التاريخية على المفهوم الإسلامى قد لعبت دورها فى تشويه المفهوم وربما تفريغه من جوهر معانيه ، غير أن من اعتد بهذه الاسقاطات التاريخية فى عملية بناء المفهوم الإسلامى وجعلها جزءا من المفهوم فاختلط فى المفهوم جانبه القياسى الثابت ، وجانبه المتغير الذى يعنى بالواقع وتفاعل المفهوم معه زمانا ومكانا وبشرا يقوده اعتداده الى احالة الثابت على المتغير مما أحدث فوضى فى الفهم وقيام جدل كلامى - دفاعى فى منهاجيته ، دون أن يحاول لفت النظر الى الخطأ المنهجى الذى ارتكب بداءة فى فهم طبيعة المفهوم الإسلامى ومستوياته المختلفة .

وبالبحث لا ينفى أن يكون للخبرة التاريخية للمسلمين دورها فى هو ان وتبدء المفاهيم الإسلامية والسياسية من ناحية الا أنه من ناحية أخرى يجب التأكيد على أن الإسلام تحمل العنت من السياسة الذين حكموا باسمه ونسوا هداة أو من المجتمعات التى انتمت اليه ثم قدمت مواريشها وأهواءها على مطالبه ووصاياهم ومفاهيمه الصحيحة .

غير أن مكنم الخطأ والخطر كان فى ذلك الاستسلام للواقع الكئيب الذى سيطر على الفقه عدة قرون ، والذى فرض اغتصاب السلطة وأعطى الحكام المتغلبين صفة شرعية ورضى بانحرافات ثقافية واجتماعية (وسياسية) فصار هؤلاء الخلف الذى أضاعوا مفاهيم الكتاب التى ورثوها (١٤) .

وعلى هذا فانه ليس من الصواب أن ينسب الخطأ الى الإسلام ومفاهيمه من خلال الخبرة التاريخية وممارستها المنحرفة عن ذات الإسلام ومفاهيمه حيث يعد هذا خلطا من الناحية المنهجية يجب دفعه وليس ا لزم رفعه وبيانه ، ويبقى انتقاد آخر يكمن فى طول فترة التجاوزات

في الخبرة التاريخية عن منهج الاسلام الصحيح ، ومن ثم فقد يدعى هؤلاء أن الفترة التي تتطابق فيها منهج الاسلام مع الممارسة الحركية كانت حتى الخلافة الراشدة وهي لا تتجاوز ثلاثين عاما وقد يستنتجون من هذا الحساب الكمي لخبرة المسلمين التاريخية أن هذه الفترة على قصرها غير صالحة للدلالة على فاعلية الفكرة في الواقع ، والحق أن هذا الرأي يتضمن نوعا من التلبيس على منطقيته الظاهرة ، حيث يتناسى قاعدة منهجية أساسية مفادها أن الحساب في هذا المجال ليس « حساب السنن » التي وافقت فيها الممارسة الاسلام الصحيح ، أو السنن التي خرجت فيها الممارسة الحركية عن مقتضى الاسلام وانحرفت عن مفاهيمه بل هو حساب « السنن » التي تحكم عملية التغيير ، فلا تحال - وفق هذا الانضباط المنهجي - أخطاء الحركة على المنهج ولا تحال أخطاء المسلمين على الاسلام . ومن ثم فان تاريخ المسلمين يحمل تفسيره في اطار تخلف البشر عن التفاعل مع السنن الالهية والابتعاد عن جادة الاسلام ومفاهيمه وهذا هو المحك في اعتبار النتيجة وضبط عملية الحساب .

ويعالج القرآن الكريم هذه القضية مشيرا الى ضرورة الفهم الصحيح لقضية التغيير وحساب السنن في اطار التحذير والانذار لمشابهة أهل الكتاب في فعلهم ومن ثم جزائهم ومصيرهم « ألم يأن للذين آمنوا أن تخشع قلوبهم لذكر الله وما نزل من الحق ولا يكونوا كالذين أوتوا الكتاب من قبل فطال عليهم الأمد فقست قلوبهم وكثير منهم فاسقون (١٩) فمع طول الأمد يتعكر المجرى ويكثر الخس ويكثر التبديل ويتراكم وتكون النتيجة أن تصبح أمة المسلمين منحرفة عن طريقها ، وضرورة تفحص الخبرة التاريخية من خلال ضبط معيارى يمكننا من تقويم عناصر هذه الخبرة في ضوء منظومة المفاهيم الاسلامية ، ذلك أن مفاهيم مثل الخلافة أو البيعة أو الشورى ، كلها مفاهيم اسلامية يمكن ضبطها وتأسيسها على أساس من القرآن والسنة الصحيحة ، هذا الجانب الثابت في المفهوم ، يشكل مقياسا ومعيارا لتقويم الخبرة التاريخية في امتداداتها الزمنية بصدد مفهوم ما ، مما يجعل أمر تقويم هذه الخبرة ميسورا وبما

يعنى ضبط الخبرة التاريخية من خلال المفهوم القياسى وتقويمه لها .
ومن هنا يبدو للباحث أن فكرة النموذج التاريخى من الأفكار المنهجية
التي يمكن توظيفها في إطار إبراز البعد التاريخى للمفهوم
في إطار تقويمى لهذه الخبرة ونماذجها سواء كانت خبرات
إيجابية تسهم في إبراز المفهوم أو سلبية بما يعنى
ضرورة الاعتبار^(٧٠) . بحيث يعد هذا المقصد المنهجى من دراسة
التاريخ ونماذجه . وقد عرض القرآن تحقيقاً لهذا مجموعة من النماذج
التاريخية من خلال الحوار القرآنى التى ذكرت آثار المجتمعات السابقة ،
وفي كل نموذج قرآنى ينصب الفهم على مدى قرب أو بعد التجربة
الإنسانية عن الاهتداء عقيدة وشريعة وحياة ، ومن ثم تتميز الرؤية
الإسلامية برؤية مخصوصة للخبرة التاريخية ، حيث تتبنى اعتبار النظر
في مسيرة المجتمعات الماضية بل وحتى المعاصرة هو جزء من العبرة
الإيمانية التى يجب الوقوف عليها من الباحث المهتدى ليتيقن من عاقبة
انحلال الفردى والمجتمعى وليوظف هذه الرؤية في فهمه وحركته
« فسيروا في الأرض فانظر كيف كان عاقبة المكذبين »^(٧١) .

وفكرة النموذج التاريخى ليست إلا اعلاء لجانب الفكرة ومحور التأصيل
لتحقيق الهدف الأصيل من الرؤية التاريخية وهو الاعتبار ، هذا من
جانب كما أن فكرة النماذج الفكرية التراثية تسهم بدورها في بناء المفاهيم
الإسلامية سواء مثلت تلك النماذج الفكرية مفكراً بذاته أو مدرسة فكرية
من جانب آخر بحيث ترى هذه النماذج في إطار الخبرة التاريخية التى
عاشتها ، كما أن هذه النماذج تاريخية أو فكرية — يجب عرض وقائعها
أو أفكارها على أصول الرؤية الإسلامية ومنظومتها في المفاهيم .

(ب) الخبرة الغربية والمفاهيم الإسلامية : —

إن أهم الأسباب في اضطراب الصور حول « السياسة الإسلامية » يتمثل
في فوزى المفاهيم وسيادة المفاهيم الغربية أحياناً باللفظ وأحياناً أخرى
بالمعنى ، ذلك أن بعض المنادين بضرورة قيام هذه السياسة الإسلامية

والذين يخاصمونها على حد سواء يخطئون في استعمال المصطلحات السياسية الغربية ، التي تدل على فكرة تختلف في حقيقتها عن فكرة الدولة والسياسة الإسلامية، فكثيرا ما نلاحظ فيما يكتبه بعض الكتاب المسلمين المعاصرين بأن الاسلام يدعوا الى الديمقراطية ، ويذهب فريق آخر الى القول بأن الاسلام يستهدف اقامة مجتمع « اشتراكي » كما يزعم كثير من كتاب الغرب أن الاسلام يعضد « نظرية الحزب الواحد » هذه النظرية التي تؤدي الى الديكتاتورية المطلقة ، وهذه المحاولات السطحية في البحث عن مصطلحات سياسية تصلح للنظام الاسلامي ليست متناقضة مع بعضها وعديمة الجدوى من الناحية العلمية فقط ، ولكنها تنطوي على خطر أكيد يتمثل في النظر الى قضايا المجتمع الاسلامي من زاوية التجارب التاريخية الغربية وحدها ، الأمر الذي قد يؤدي الى تخيل تطورات قد تكون صحيحة أو مغلوطة بحسب وجهة نظر الشخص المراقب ، ولكنها قد لاتقع مطلقا في داخل نطاق نظرة الاسلام الكبرى، وعلى هذا فانه يجب الوعي كما يؤكد محمد أسد - بأن الشخص الاوربي أو الامريكي يتحدث عن « الديمقراطية » أو « التحرر » أو « الشيوعية » أو « الحكومة البرلمانية » أو ما شابه ذلك من مصطلحات مثل « اليمين » و « اليسار » و « الرجعية » و « الاتجاه المحافظة » و « التقدمية » و « الاستتارة » و « رجل الدين » وغيرها من المصطلحات ليس المجال هنا لاحتوائها ، فانه يستخدم هذه المصطلحات وفي ذهنه أحداث الغرب التي صنعها في حاضره وماضيه كله ، وفي حدود هذه التصورات التاريخية لا تكون هذه المصطلحات في موضعها الطبيعي فحسب ولكنها تصبح سهلة الفهم معروفة المقاصد ذلك أن ذكرها يحشد في الذاكرة كل الصور الذهنية كما حدث في الماضي وما قد يحدث في المستقبل خلال التطور التاريخي للغرب .

بل أنه حتى في الغرب فإنا مصطلحات « الديمقراطية » و « الحريات الديمقراطية » تستعمل ، وقد استعملت فعلا للدلالة على معان متفاوتة كل التفاوت وعلى هذا من تطبيقها - سواء في صيغة الاثبات أو النفي - على نظرية الاسلام السياسية قمين بأن يخلق نوعا من الغموض وما يقال عن الديمقراطية .

يقال عن أغلب المصطلحات السياسية والاقتصادية التي تلعب دورا هائلا في الفكر الغربي (بمعنى أن جذورها تمتد الى أعماق تاريخ الغرب) ولكنها تصبح جد مبهمة عندما يراد تطبيقها على الخبرة الإسلامية .

وعلى هذا يمكن تأييد القول « .. أنه من باب التضليل المؤدى الى أبعد الحدود أن يحاول الناس تطبيق المصطلحات التي لا صلة لها بالاسلام على الافكار والانظمة الاسلامية ، اذ للفكرة الاسلامية نظاما اجتماعيا متميزا خاصا بها وحدها يختلف من عدة وجوه عن الأنظمة السائدة في الغرب ، ولا يمكن لهذا النظام أن يدرس ويفهم الا في حدود مفاهيمه ومصطلحاته الخاصة وأن أى شذوذ عن هذا المبدأ سوف يؤدى حتما الى الغموض والالتباس بدلا من الوضوح والجلاء حول موقف الشرع الاسلامى تجاه كثير من القضايا السياسية والاجتماعية انتهى تشغل الاذهان في الوقت الحاضر(٣) » .

ذلك أن الاسلام يضع منظومته في المفاهيم (الاجتماعية والاقتصادية والسياسية) على أساس شريعة سماوية (الوحي) وهذه الشريعة هي في نظر المؤمن من الناحية الدينية (مطلقة وملزمة وغير قابلة للتعديل) ، بينما الأفكار والأطروحات الفلسفية الوضعية وكذلك المفاهيم ومنظومتها المرتبطة بها ، هي — ولا جدال في ذلك عندهم — رؤى بشرية عرضة لتغيرات شتى بين حين وآخر .

(ج) خبرة الواقع المعاش والمفاهيم الاسلامية :

ان معظم الرؤى الوضعية في مجملها تدعى اهتماما بالواقع المعاش وبخبرته ، ومن هنا كان بروز معظم الأبحاث المسماة بالامبيريقية والتجريبية ، وقد تراوحت تلك الرؤى الوضعية بين اعتبار الواقع كمصدر للمعلومات ، أو كمصدر أساسى وهام في (بناء المفاهيم وتطويرها وتعديلها بل وأحيانا اختفائها) بل أن معظم هذه الرؤى — أن لم يكن كلها — قد اعتبر الواقع أساسا تبني عليه النظرية ومفاهيمها ، وفي كثير من الاحيان

محك صدقها وصحة مفاهيمها الأساسية (٧٦) وهذه المواقف على تعددها تنصرف الى تفسير نشأة المفاهيم وتطويرها وتعديلها في الفكر الغربي بارتباطها بخبرة تاريخية في مسيرته الحضارية .

واذا كان في الامكان التجاوز عن الأمر الأول (أى اعتبار الواقع كمصدر للمعلومات) فانه لا يمكن تقبل هذا التوجيه بصدد العلاقة بين الواقع من جانب والنظرية ومفاهيمها من جانب آخر حيث تأخذ العلاقة شكلا يتضمن اعلاء لجانب الواقع والتحكم في عملية التنظير ومنها المفاهيم ، وهى بذلك لا تملك الا أن تتبدل دائما تدور حول حركة الواقع والخضوع لتصوراته حيث لا يمكن لأى مفهوم وضعى أن يدعى استقلالا عن الواقع والخبرة بينما الأمر يختلف اذا استمدت تلك المفاهيم من مصدر ثابت تكفل الله بحفظه له من الشمول والعموم والاستقلال عن كافة الأهواء وكافة ضغوط الواقع .

ان ضبط المفهوم تحت دعوى الاجرائية من ناحية والاهتمام بالواقع من ناحية أخرى ، يصبح زعما يؤكد أن التعريف الاجرائى ليس الا تعريفا دراسيا مؤقتا وربما متغيرا وهو ما يناقى مهمة الضبط التى تشكل جوهر المنهجية ، اللهم الا اذا أريد به ضبط الدراسة الجزئية التى يقوم بها الباحث وهو ضبط مؤقت يقع في مجال التناقض في اطار انتراكم المعرفى من خلال دراسات متتالية حيث تتبنى دراسات أخرى معانى لذات المفهوم مختلفة وتركز على جزئيات أخرى مدعية أن ذلك هو تعريفها الاجرائى ، كما ينبع التناقض من ناحية أخرى من كونها مفاهيم تدعى انعكاسها من الواقع وتعود اليه ، دون أن يكون بين المفهوم والواقع علاقة اهتداء وتقويم ، فالمفهوم الاجرائى الذى يعتمد فكرة المؤشرات — قد يحاول أن يشكل أداة تفسير للمجتمع الانسانى ولكنه تفسير آنى يرتبط باللحظة المعاشة ملتصقا بالبقعة المكانية متأثرا بكل شكل ظاهرى وبكل معلومة متغيرة » وهذا التغير يجعل من المفهوم الذى يعود الى الواقع — الذى قد يختلف عن سابقه — دائم التغير ذلك لأنه يقيم وزنا كبيرا لكل مظهر ولكل لون ويعتبر كل شكل أو ملمح

« حقيقة » مجتمعية تصلح قاعدة للبناء (في المفهوم) ولا يميز في ذلك بين عنصر الثبات وعنصر الحركة بين الخير والشر أو بين الصالح والطالح ، لأنه لا يقصد ذلك ولا يستطيعه •

بينما المفهوم الاسلامى — يقوم وفق الرؤية الاسلامية قياما منهجيا على الطريقة الاسلامية في معالجة الواقع أى فهم المشكلة أولا — وتتنزل الحكم الشرعى (المبين في المفهوم وشرائطه) بعد استباطه من النصوص عليها •

ذلك أن الرؤية الاسلامية التى تشكل المنبع والاطار لموضوع الدراسات الانسانية ليس لديها حكم أو قاعدة شرعية في غير محل ونرفض أى جهد انسانى لا يحقق قيمة ، وترفض أى علم لا ينتفع به أو لا يرتبط به صلاح الناس ، وتشتترط في أى معلومة يتوصل اليها أن تعرض على الأدلة وأن تقاس بمقياسها •

الرؤية الاسلامية وكذلك المفاهيم المنبثقة عنها منضبطة ابتداء ومسارا واتجاها ونتائج وملتزمة فكرة وطريقة ، والمفهوم الاسلامى يجب أن ينطلق من صميم الرؤية الاسلامية التى تعنى أن كل عمل هو عمل ايمانى وهو ثمرة تعقل موقفى واع وملتزم بالاهتداء ... وهذا هو الاصل في القنظير الاسلامى — ومنه بناء المفاهيم الاسلامية ، ذلك أن أى عمل تشريعى أو نظرى ، أو حركى ، فرديا كان أو جماعيا ينبغى أن يتقيد بالعرض على مفاهيم الرؤية الاسلامية ، وهذا التقيد هو الاصل في أفعال الانسان — من وجهة النظر الاسلامية — وهذا ما يفرض بذل أقصى الجهد في تجسيد وضبط المسار الايمانى للفكر والعمل ، وفي ضبط كل أشكال الفهم والحركة في الحياة الاسلامية ، وفي توظيف الشروط التى تشكل ضوابط الحركة بمقتضى المفهوم ، حيث تجعل كل فعالية نظرية مقدمة لأداء اسلامى أو أساسا لأداء ايمانى متحقق في واقع معاش فعلا أو قابل للتحقق فيه — وعليه فإن المفهوم وفق الرؤية الاسلامية — وفي كل مجالات المعرفة ومنها المعرفة السياسية — لا يلقي جزافا ، أو تقليدا

أو اتباعا لهوى ، وانما هو نبتة طيبة نبتت في تربة صالحة ، وتنشأ في مناخ صالح لتؤتى أكلها كل حين بأذن ربها ، فان لم تكن كذلك فهي سلبية وجب الخلاص منها اهتداء بنص القرآن •

ان الرؤية الاسلامية التي تتميز بشمول مفاهيمها فتؤكد على جوانبها الحركية انما تعبر عن أن الحركة المهدية ليست الا تطبيقا عمليا للأفكار ولطريقة الحياة الاسلامية ومفاهيمها الأساسية بواسطة الوسائل والنظم والأساليب في ظل مناخ مهتد ولا يتم هذا برعاية ما هو سائد في المجتمع أو الرضوخ للواقع بل «بتجسيد الأفكار والمفاهيم الاسلامية في ظلال الشريعة الاسلامية تجسيدا نقيا مستمرا متحركا في الاتجاه العالمى مرتبطا بمرضاة الله» ، ذلك أن الايمان (ومفاهيمه) هو الذى يخلق الانسان خلقا جديدا ويكونه باستمرار ويمكنه من مواجهة السلبيات دون أن يحول بينه وبين الحياة وهو تطبيق متنوع متنوع موقف الأداء •

وعلاقة المفاهيم بالواقع تكمن في استقلالها عنه من حيث بنائها الثابت ، ولكنها تهتم به تعامللا (تقويما اذا انحرف وتكريسا وتأكيدا اذا التزم واهتدى) انها علاقة تقويم مستمرة ومتجددة لكل سلوك ، فرديا كان أو جماعيا ، قيادة كان أو رعية أو عالما •

ومن ثم فان تفاعل المفهوم في بنيانه الثابت المستند الى الأصول مع الواقع لا بد وأن يترك دلالات معاصرة للمفهوم تمثل استجابات نظامية وحركية له (تختلف باختلاف الازمان والامكنة والاحوال) والتي تشكل جانبا متغيرا في المفهوم الذى يشكل نطاق الاجتهاد البشرى المتواصل والمتجدد بالتفاعل معها •

وخلاصة القول أن العلاقة بين الخبرة في مستوياتها الفكرية والنظامية والحركية وفي تنوع عناصرها (الماضى - الحاضر - المستقبل) وفي علاقتها بخبرات أخرى وأفكارها ونظمها وحركتها (الخبرة الغربية) تعبر عن رؤية متميزة ، تكمن في أن الرؤية الاسلامية تشكل الرؤية الوحيدة في هذا المقام ، التي تستقل ، ولا تلتبس مع خبرة الواقع أيا

كانت • وهى بامتلاكها هذا المعيار المستقل الثابت المتمثل فى الوحي تملك قدرات لا محدودة فى بناء نسق قياسية قادرة على تقويم الخبرة واعتبار الواقع دون الخضوع لعناصر الخبرة أو تحكيم الواقع ، وعلى هذا يرتبط الحكم بالدليل ولا ينفك عنه فى جوهر الرؤية الاسلامية •

خلاصة القول أن عملية بناء المفاهيم الاسلامية السياسية تبدو من القضايا ذات الأهمية لسببين :

الأول : حالة التقليد للغرب فى اطار المفاهيم والمقاييس الشائعة والسائدة فى الاطار الأكاديمي والبحثي فى العلوم السياسية فى الغرب دون أدنى اعتبار للاختلاف والتمايز •

الثانى : حالة التفريط من جانب الباحثين فى مجتمعات المسلمين اما من جراء حالة الانهزام حيال المفاهيم الغربية ومن ثم تبينها واهمال منظومة المفاهيم الاسلامية بدعوى البعض أنها سبب لحالة انتخاف •• والتفريط فى المفاهيم الاسلامية معنى وحركة بتبديد معطياتها وطمس حدودها وشروطها •

وتتحدد من خلال هذه الأسباب الداعية لعملية بناء المفاهيم الاسلامية (٧٧) أهم أهدافها فى :

الأول : تحقيق الهوية والاختصاص والتمايز لمنظومة المفاهيم الاسلامية الطابع والمصدر والوسائل والغايات •

الثانى : تحقيق الانضباط لفوضى المفاهيم الشائعة والمنتشرة ومراجعة معظمها وفق قواعد الرؤية الاسلامية •

الثالث : التعامل مع الانسان المسلم بوحدات من المفاهيم قادرة على أن تمس حقيقة تكوينه — رغم هامشيته الظاهرة فى فهمه للاسلام — حيث تستطيع هذه المفاهيم أن تفجر الطاقة الحضارية الكامنة من خلال التعامل بمفاهيم الايمان (الفرض — الحرام والحلال — رقابة الله ••• الخ) بما يحقق أقصى درجات التفاعلية •

وهذه العملية يجب أن تحدد أهم أدواتها المتمثلة في فهم اللغة العربية وقواعدها والقواعد التي ارتبطت بعلم أصول الفقه في التعامل مع الألفاظ والمعاني وقواعد تحليل النص والحديث ، كما تؤكد على المصدر الأساسي والتأسيسي لبناء المفاهيم الإسلامية حيث يمثل الوحي - قرآنا وسنة - الأساس الأصيل لعملية البناء للمفاهيم في جانبها الثابت .

كما يجب التحذير من مجموعة من المزالق في عملية بناء المفاهيم والانحراف في أدائها ، ذلك أن الفطنة تقتضي ونحن بصدد ذلك ألا يستغرقنا موقف الدفاع بل لابد من استيعابه في إطار رؤية نقدية علمية ، تتخطاه الى البناء والتأسيس ، ومن الضروري التحديد الدقيق لمعركة الدفاع ومساحتها ووسائلها والهدف منها دون أن يستغرق جهودنا ويستنفد طاقاتنا ، ذلك أن الاستمرار في مواقف الفكر الدفاعي لا تعنى تقدما ولا تبصرا بالأمر ولا شمولاً في الرؤية وإنما تعنى مراوحة في المكان ولو بذل كل الجهد ، كما تعنى انفعالا ولا تعنى فعلا ، فضلا عن ذلك يجب الوعي ونحن بصدد بناء المفاهيم الإسلامية بعدم التأثير بالمجتمع المعاصر والمعاش في الفكر والعادات والانطلاق من أفكاره أو عاداته ومحاولة تأويل النصوص الإسلامية لتوافقها ، وكذلك عدم التأثير بأفكار معينة في مجتمعات المسلمين حيث تختلط الخبرة بالمفهوم ، رغم أن هذا ليس فهم الإسلام الصحيح المستند الى الأصل من الكتاب والسنة ، وكذلك الوعي بعدم التسرع في الاستنباط من نص أو أكثر من غير استقصاء للنصوص الواردة في الموضوع أو عدم استيفاء العناصر اللازمة للقدرة على الاستنباط كما أنه يجب الوعي ونحن بصدد المفاهيم الإسلامية ألا نحاول تبديدها لدفع تهمة الجمود عنها ذلك أنه في سبيل دفع تهمة الجمود والتي قد يلصقها البعض بالمفاهيم الإسلامية ينحرف البعض الى أقصى الطرف المناقض في بيان ما تنطوي عليه هذه المفاهيم من مرونة التطبيق حتى يبلغ بهذه المرونة حد الميوعة . . التي تجعلها صالحة لأن تكون ذبلاً لأي نظام وتبعاً لأي هوى وبذلك تنتهي وظيفة تلك المفاهيم القياسية والمعارية والتقويمية .

وعليه فان أهم خصائص المفاهيم الاسلامية تتمثل فيما يلي :

أولا - من حيث المصدر :

ان المفاهيم الاسلامية تستمد من مصدر ثابت (لا يتغير ولا يتبدل)
« انا نحن نزلنا الذكر وانا له لحافظون » ومن ثم هي تعكس على
المفاهيم ثابتا في جانبها المستمد من المصدر التأسيسي (الوحي) .

- كما أنها تستمد من مصدر مستقل متميز عن كافة المكلفين فلا
يتدخل فيه شركائنا من كان بالتعديل وفقا لهوى أو مصلحة ، ذلك أن
العبرة في الاستدلال بالدليل ، وهذا المصدر مستقل عن الخبرة التاريخية
أو الخبرة المعاشة - وان كان يعتبرهما ، مثل ذلك أسباب النزول التي
هي عبارة عن وسائل معينة وأضواء كاشفة لكيفية تنزل النص القرآني
على الواقعة التاريخية وإدراك أبعاد الصورة التطبيقية لدلولات الخطاب
حتى يمكن فهمها بعد القياس (وتعدية) الرؤية القرآنية واعطاء الحكم
الشرعي للأحداث المتجددة ولا يمكن أن نقصور أن النص القرآني مقتصر
عليها ولا يتعدها الى غيرها من الوقائع المماثلة لأن ذلك يقضى على
حقيقة الخلود والقدرة على العطاء المستمر ، لذلك لا يمكن اعتبار أسباب
النزول من السدود والقيود للنص خاصة وأن القرآن أكد على ضرورة
الاعتبار لأولى الأبصار ، وأن العبرة عند علماء الأصول بعموم اللفظ
لا بخصوص السبب ، كما أن اعتبار أسباب النزول لا يعنى بحال وفق
التفسير السابق تحكيما للواقع في النص . كما أنه أخيرا يتصف بالعموم
في مخاطبة كافة المكلفين في اطار من تكريس قيمة المساواة في التكليف ،
ولكن لكل دوره المخصوص وفق حكم التكليف (كلكم راع وكلكم مسئول
عن رعيته) .

ثانيا - من حيث طبيعتها :

ان المفاهيم الاسلامية تستمد من الرؤية الاسلامية التي تتصف
بالشمول والكلية تلك الطبيعة التي تؤكد شمولاً لكافة الجوانب والمستويات
كما تفترض الرؤية الكلية التي لا تعتبر الجزء الا في اطار الكل .

— وهى بالضرورة بما تتضمنه من خطوط للحكم الشرعى تعد مفاهيم ضابطة وقياسية تقوم بعملها كمعايير تقويمية ، وحيث أن دليل الحكم فى الشريعة هو الشرع لا العقل ومهمة العقل هى فهم الحكم الشرعى من الدليل لا الدلالة عليه ، فتلتزم الرؤية الاسلامية وما ينبثق عنها من مفاهيم بدلالات النصوص كما تشكل العقيدة الاسلامية الأساس والقاعدة للمفاهيم الاسلامية ، كما تعد المفاهيم بدورها ضابطا ومعيارا على اساسها يمكن فهم مسيرة المجتمع الانسانى عامة والاسلامى خاصة ، اذ أن المفاهيم تعبير عن نسق قياسى بالنسبة للمجتمع ولا تنتج عنه .

فضلا عن أنها تتميز بالخصوصية والأصالة ، ذلك أن البحث فى دائرة التصور الاسلامى والمصادر الاسلامية يجعل تميز المفاهيم الاسلامية وأصالتها فى مواجهة مفاهيم الغرب السائدة ضرورة منهجية حيث أنه من البدهى ارتكازها على العقيدة والرؤية الاسلامية فى شمولها وتساند جزئياتها فتشكل منظومة مفاهيمية يجب أن تتساند عند البحث (يشد بعضها بعضا) فى مواجهة منظومة المفاهيم الغربية . كما يتأكد تميزها بأخلاقيتها وقيمتها وهى لاتعذر عن ذلك مثل الدراسات والمفاهيم الوضعية التى تدعى حيادها وبعدها عن اطار القيم والأخلاق ، اذ تعتبر ذلك من صميم الاستقامة العلمية — وهى أخيرا واقعية ، بمعنى أن جانبها الثابت — رغم استقلاله وتميزه عن الواقع وضغوطه — يعتبر ذلك الراقع الذى يشكل عطاءها المستمر والمتجدد من خلال استجابات هذه المفاهيم النظامية والحركية لتحدياته ، فهى أن استقلت بناء لا تستقل نعاملا وهذا هو جانبها المتغير ، وهو أمر يجب بيانه حتى لا تلتبس الأمور .

فى هذا الاطار السابق ، فان الموقف من المفاهيم الشائعة فى علم السياسة يتضمن مجموعة من القواعد الاساسية :

أولا — المفاهيم الشرعية مقدمة على ما عداها من مفاهيم وذلك وفق

قاعدة التصاعد في سلم الحقائق في علم أصول الفقه ، فليس هناك حقيقة اجتماعية أو مفهوم اقتصادي أو سياسي بمعنى أنها تتبع من الاجتماع والاقتصاد والسياسة بل هناك حقيقة (ومفاهيم) شرعية وحقيقة لغوية ، وحقيقة عرفية وهي كلها تتعلق باستعمال مفردات اللغة في معان محددة ، وحينما يتحدد معناها كمفاهيم أي كمعان مفهومة لدى الباحثين والفقهاء فإنها يمكن أن تنتظم في مجال دون آخر ، ولكن من غير أن تصدر عن المجتمع أو عن الاقتصاد أو عن السياسة كجسم معرفي مستقل عن المنهج الإسلامي المائل في الأدلة وتصبح بعدئذ حقائق إسلامية ومفاهيم شرعية •

ثانيا - ضرورة استخدام المفهوم الإسلامي الأوضح حين تعدد المفاهيم مع خشية الالتباس مثل استخدام مفهوم الوحي كدلالة على الأصول المنزلة بدلا من مفهوم التراث حتى لا يختلط المنزل بالبشرى •

ثالثا - ضرورة الاجتهاد في وضع مفاهيم إسلامية أصيلة وبديلة الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر بدلا من مفهوم المشاركة ، والنصح بدلا من المعارضة والاستقامة بدلا من الموضوعية •

رابعا - ضرورة النظر الى المفاهيم الغربية بالرؤية النقدية الإسلامية فيجب عدم عدم الاقتصار على دفع الالتباس اللفظي فحسب، بل الالتباس في المعنى والدلالة مما يتطلب البيان ثم تقديم البديل الإسلامي في اطار من فهم صحيح •

خامسا - ضرورة الاهتمام ببناء مجموعة من المفاهيم المنهجية وبيان كيفية استخدامها في الدراسات الإسلامية مثل (القياس الفقهي والمقارنة المنهجية - المصلحة الشرعية - الضرورة الشرعية والذرائع) وضرورة بيان الجانب القياسي المنهجي في المفهوم بما يتضمن بيان حدود تحقيق المفهوم وشروطه •

سادسا - ضرورة تحقيق وتحرير المفاهيم الاسلامية التي اختلطت أو تشابهت مع المفاهيم الغربية مثل : التراث - الشورى - النهضة - الاستتارة - الخلافة والتحرز في ترجمة هذه المعانى التي قد لا تؤدي مضمون هذه المعانى والمفاهيم القرائية •

سابعا - ضرورة تحقيق انضباط تعدد المفاهيم فى الفكر الاسلامى حتى لا تختلط المفاهيم بلا داع •

ثامنا - ضرورة الضبط اللغوى للمفهوم حتى لا تتسرب معان سيئة للمفهوم خاصة عند الترجمة ، مثل مفهوم الموضوعية (الموضوع والمخلق) - التنمية •

تاسعا - رفض المفاهيم الغربية الموسومة بالوصف الاسلامى (الاشتراكية الاسلامية) لعدم صلاحيتها للتعبير عن الأفكار الاسلامية •

عاشرا - المراجعة المستمرة للمفاهيم من ضبط لمفاهيم الغرب الشائعة وتقديم الرؤية النقدية لها ، والضبط للمفاهيم الاسلامية وفق مقتضياتها وشروطها وتنقيتها ما تركته الخبرة على المفهوم وثباته والتأكيد على استجابات المفهوم وفق حوادث العصر •

والمراجعة على هذا النحو يجب أن تواجه كافة الصور التالية (٧٨) :

الأولى : وهى الصورة المختلطة فى مفاهيم بعض الناس لحقيقة التعاليم الاسلامية حيث تختلط ولا تدرك مكانتها الصحيحة وتعلق بها الشوائب الناتجة عن تداخل عناصر الصورة وتمازج بعضها فى بعض وعدم تمايز حدود كل منها •

والثانية : هى الصورة التى تدخل فيها أخطاء لدى بناء المفاهيم الاسلامية الصحيحة وطبيعى أن تكون هذه الأخطاء غير مطابقة للحقيقة الاسلامية •

والثالثة : الصورة المشوهة للمفاهيم الاسلامفة المصاغة من قبل
خصومها •

والرابعة : الصورة التى حدث فىها تغفر فى النسب بين مفردات
ومفاهيم الاسلام لذا أخذ بعضها من المساحة الكلية فى الافكار والنفوس
أكثر من نصيبه المقدر له فى أصل التشرفع الاسلامى بما يؤدفة من خلل
فى وحدة النظام الكلى للمفاهيم الاسلامفة التى تكمل بعضها بعضا •

وتحتاج مراجعة المفاهيم — وفق هذا السفاق — الى جهود مكثفة
وجماعفة لتتبع تاريخ المفهوم وتطوره (٧٦) •

ثانفا : المنهج

منهجرة التجدفد السفاى : المنظور الاصولى والحضارى

فعتبر البحث فى خطوط عامة وأصفلة لمنهجرة التجدفد السفاى
والتى ترتبط بالخبرة الاسلامفة عملفة شاقة وذات أهمية فى آن واحد •
هى فعنى — ضمن ما فعنى — أن المفهوم المتمفر للاجتهاد والتغفر ففود
الى تأسيس منهجرة خاصة فى الدراسات الاسلامفة ففرض — بفورها —
نوعا من التعامل مع مفاهيم مخصصة تحمل صفات المفهوم الاسلامى
وخصائصه ، أهمها على الاطلاق أنها ذات صفة معيارفة تصلح لتحقيق
مقصد الضبط المنهجر فى صورة المتعددة (من ضبط المفهوم والتفسفر
والتحلل والتقوفم ... الخ) ، كما أن شمولها فعنى أن لكل مفهوم
اسلامى دلالات سفاسفة تعد جزءا أساسفا من مضمونه الكلى ، حتى
لو تصورنا فى النظرة الأولى أنها مفاهيم لا شأن لها بدائرة السفاسة
ومتعلقاتها •

كما أن خصفصة الكلية التى فتمفر بها المفهوم الاسلامى داخل
عناصر منهجرة التجدفد السفاى ففرض بفورها حقيقة التكامل المنهجر

وهو تكامل لا ينصرف الى الجمع بين متناقضات من حيث تأسيسها الفلسفى ، ولكنه تكامل الجسد الواحد والمنظومة المتساندة والبنيان يشد بعضه بعضا ، ومن ثم يتكامل المنظور الأصولى الذى يجد مثاله فى منهجية الاجتهاد من ناحية والمنظور الحضارى المرتبط أساسا بمنهجية الاستخلاف والتغيير ، واذا كان الأول يشكل جوهر التأصيل المنهجى والتنظيرى ، والآخر يعبر عن حقيقة التأصيل الحضارى والحركى فان تكاملهما ينبع تأسيسا ومقصدا من عناصر الرؤية الاسلامية التى تؤكد على الارتباط الذى لا ينفصم بين العلم والعمل وتحقيق التواصل بين قاعدة العلم النافع ومقصد العمل الصالح ، بحيث يقتضى العلم ضرورة العمل (٧٧) •

وعلى الرغم من اختصاص المنظور الأصولى بوظيفة التأصيل المنهجى والتنظيرى (٧٨) ممثلا فى منهجية الاجتهاد التى ترتبط أساسا بفقه الحكم فانها لا تهمل بحال فقه الواقع وكذلك شأن المنظور الحضارى ومنهجية التغيير والاستخلاف الذى وان ارتبط بالحركة وفقه الواقع الا أنها ضرورة تستدعى فقه الحكم ، وهو أمر يؤكد حقيقة التكامل المنهجى ويرسئ لها القواعد داخل منهجية التجديد السياسى الكلية ومستوياتها •

وتجعل منهجية التجديد السياسى أخيرا أهم مقاصدها ، ضرورة تأسيس المعيار المنهاجى خاصة مع واقع الانفجار المعرفى وثورة الاتصال التى فرضت على الباحثين ضرورة مواجهة مجموعة من القضايا - هى على كثرتها وتراكمها - يمكن مع تأسيس المعيار المنهجى الواضح وزن كافة المعارف الانسانية بيسر بالغ دون الاستغراق فى خضم المعرفة واللهث وراء غثها وثمينها ، بلا هدف واضح ، ومقصد واع أو عقيدة راسخة وكلمة جامعة •

المنظور الاصولى ومداخل منهجية الاجتهاد

يشكل البحث فى المنظور الاصولى (منهجية الاجتهاد الشرعى)
اساسا هاما فى عملية اسلامية المعرفة ، ويقع هذا ضمن اطار البحث عن
منهجية اسلامية متميزة لدراسة الظواهر الاجتماعية والانسانية عامة ،
والسياسية منها خاصة .

وكما أكد الباحث على ضرورة بناء المفاهيم الاسلامية السياسية
باعتبارها ضرورة منهجية فان الأمر يصير أوجب فى دائرة المنهجية بما
تشمله من مداخل وأدوات لتناول معظم الظواهر والوقائع والحادثات
مفترقة فى ذلك عن مثيلاتها من المداخل المنهجية التى أفرزتها العلوم
الاجتماعية والسياسية فى الفكر الغربى من حيث مصدر تأسيسها
ومسارها ومقاصدها . والاستناد فى بناء المنهجية الى اطار معرفى ومتميز
يتطلب موقف المراجعة النقدية للأسس المنهجية الغربية التى تصل الى
حد نقض معظم هذه المناهج فى أسسها وسندها الفلسفى ، والتحفظ
بصددها اما لكونها جزئية قاصرة عن دراسة معظم الظواهر فى الواقع
العربى والاسلامى ، أو غير صالحة ، تتناقض رؤيتها والرؤية المنهجية
الاسلامية .

تأسيس ذلك أن المنهج الذى تكون عبر دراسة النمط الحضارى الغربى
يحمل بالضرورة خصائص هذا النمط فيحاول سحبه بصورة مباشرة أو
غير مباشرة على دراسة نمط آخر ، كما أن الاصطلاحات التى اتخذها المنهج
أو نسبت اليه تصبح قيذا عليه ، بحيث يصعب التحرر منه فى تناول أية
دراسة الا من خلال تلك المقولات والمفاهيم وبتأثيرها ، ومن ثم فان معظم
« المناهج العلمية فى الغرب لا تملك الا أن تطل على الاسلام والمجتمعات
الاسلامية من خلال مجموعة المقولات والنماذج المشتقة من تجربة
المجتمعات الأوروبية حول : الدين ، الطبقات ، الأمم ، الاقتصاد ، الدولة
الأمر الذى يبعدها عن العلمية .. لان فهم الاسلام غير ممكن من خلال
ما تحمل مناهج الغرب من مقولات حول الدين ، كما أن فهم النمط

المجتمعى الاسلامى غير ممكن من خلال مقولات النمط الأوروبى، وتجربته
'تاريخية' .. (٨٢) *

غير أن الأمر لا يقتصر على تقديم هذا النقد لتلك الاجراءات المنهجية
أو تلك المداخل فحسب بل يتطرق الى مقصد أبعد يتمثل فى ضرورة بناء
منهجية للاجتهد ، وبحث امكانية تطبيق مداخلها وأسسها فى الدراسات
الاجتماعية عامة والدراسات السياسية خاصة ، بحيث يشكل ذلك كله
جوهر عملية التجديد السياسى الاسلامى الذى يستحضر الخبرة
الاسلامية فكرا وحركة ، عقيدة وسلوكا ، وتبرز اسهامها فى هذا المجال .

والذى لا شك فيه أن تلمس منهج بحث اسلامى من حيث : المصادر
والأصول والمبادئ والأسس ، والادوات ، والمقاصد والغايات ، فضلا
عن كونه مهمة بالغة الصعوبة ، فانه يحتاج لفترة زمنية كافية ، وجهد
بحثى جماعى منظم ، يكرس فيه الجهد ويخصص للقيام بهذه
العملية الهامة .

لكن رغم صعوبة هذه المحاولة وضخامتها الا أن ما نظمه المجتهدون
والعلماء والفقهاء يشكل منهجا راسخا فى كينية مناقشة كافة القضايا
وبحثها والوصول فيها الى أحكام مبنية على أساس الاسلام ، وتجب على
كثير من التساؤلات المختلفة ، بحيث يمكن القول - دون مبالغة - أن
المستوى الذى وصله المنهج لدى الأئمة المجتهدين - من حيث الدقة
والشمول - قد بلغ حدا فريدا لا يجارى (٨٣) ويمثل كل ذلك أبجديات
يحتاج اليها المنهج الصحيح لقراءة الاسلام والنمط الحضارى الاسلامى
ودراسة حركة التاريخ الاسلامى ، بما يحقق أصول الاستقامة والأمانة
فى البحث والعدل فى الحكم والصدق فى التبين .

واذا اعتبر « اسلامية المعرفة » مقصدا ، فان بناء منهجية الاجتهد
وسيلة وباعتبار أن هذا البناء المنهجى وفق قواعد علم أصول الفقه
ومفاهيمه الأساسية عملية يجب البدء بها فى اطار عملية بناء منهجية
اسلامية أصيلة وبديلة ، والتي تشكل بدورها العصب لتحقيق مقصد

اسلامية المعرفة خاصة بصدد علوم الأمة وبما يربط ذلك بالقضايا المعاشة ، وابرار معظم هذه المفاهيم الأصولية كمدخل منهجية قادرة على تحقيق المقصد بوضع تكاليف الله سبحانه وتعالى موضع التحقيق الفعلى فى واقع الحياة على مستوى الفرد والجماعة والأمة وفى اطار استلهم مسيرة الاستخلاف بما يربط ذلك جميعه بالمقصد الأعلى المتمثل فى التوحيد وممارسة الاجتهاد بهذا الصدد يجب أن ينضبط بشروطه بما يحقق العمق اللازم والكافى لادراك متطلبات هذه المهمة ادراكا واضحا وتصديد خطواتها وأولوياتها ، وتميزها - منهاجاً ومساراً - عما فكر فيه المصلحون السابقون من اكتساب معرفة الغرب دون الادراك الكافى للتمايز ، وربما انتفاق بين معارف الغرب وأصول الرؤية الاسلامية (٨١)

وادراك هذه الممايزة أول الطريق فى تحديد مسار عملية التجديد وتطبيق منهجية الاجتهاد ، بما يعنى ضرورة اعادة صياغة المعرفة على أساس علاقة الاسلام بها وتقويمها بما يحقق اسلاميتها ، وضرورة أن ينعكس ذلك على اعادة تصنيف المعلومات وتنسيقها واعادة التفكير فى المقدمات والنتائج المتحصلة منها ، وأن يعاد تحديد الأهداف والمقاصد وفق أصول الرؤية الاسلامية ، وصياغة أصول المنهجية الاسلامية ، وبناء المفاهيم الكلية الاسلامية ضمن منظومة كاملة للمفاهيم استنادا الى الأصول الاسلامية (قرآنا وسنة) واحلال كل تلك التصورات المنهجية الاسلامية محل مثيلاتها الغربية ، بحيث توجه كل هذا النشاط المعرفى والعلمى والمنهجى الى اثراء التصور الاسلامى وخدمة قضية الاسلام .

وتعد منهجية الاجتهاد جزءا من منهجية اصيلة وبديلة (٨٢) ومعيارا لتحقيق التقدم فى عملية التحرر من السيطرة الفكرية والمناهجية الغربية وبمقدار الانجاز فى مقام المنهجية يتحقق هذا التحرر بحيث تختفى مظاهر انقردد بلا حركة رشيدة والفوضى دون ضبط والفاقد بلا نتيجة ، ذلك أن الوضوح المنهجى أمر أساسى فى عملية بناء العقول الاسلامية واعادة بناء عالم الافكار (٨٣) ولا شك أن بذل أقصى الجهد لبلوغ هذا المقصد لا يقع فى اطار الجهد الضائع ، بل هو استثمار له فى اطار حسم كثير من

القضايا التي تثار بين الحين والآخر من جراء الطرح المنهجي الخاطيء ، في شكل يفترض الصراع بين ثنائيات وهي ليست كذلك ، أو على نحو ثنائية منفصلة هي أقرب الى التوحيد منها الى الفصل أو تطرح بصورة تفتقر الى التوحيد منها الى الفصل أو تطرح بصورة تفتقر الى التحديد والضبط وافتقاد المعيار الاساسي ، ويدخل في هذا الاطار معظم القضايا الفكرية والسياسية المثارة ، وفي اطار عملية الغياب أو التغييب المنهجي ، تطرح بصورة متكررة وبنفس النهج وربما بنفس الألفاظ والتيارات الفكرية اطار من فوضى (اطار المرجع) بما يجعل أمر الاختلاف والتنازع محتملا ^(٨٤) حيث لا يقع في دائرة اختلاف التنوع بل يقع في دائرة اختلاف انتضاد ^(٨٥) .

الدلالات السياسية لمنهجية الاجتهاد

ولا تتفصل الدلالات السياسية للاجتهاد عن دلالة المنهجية ، بل أن التكامل بينهما أمر لازم ومفروض ، وتقوم في جوهرها على أساس فقه الواقع السياسي وذلك من خلال الشورى والاجتهاد الجماعي .

أولا : منهجية الاجتهاد وفقه الواقع السياسي

ومقتضى ذلك أنه يتعين على الباحثين في مجال الدراسات الاسلامية بوجه عام والسياسة بصفة خاصة ، معالجة مسائل الفقه المفصل المرتبط بوقائع الحياة المعاصرة على هدى من أحكام الشرع ومقاصده وعدم الاكتفاء بالوقوف عند التعميمات والقيم الأساسية ، فهذه المبادئ والقيم — أهميتها الجوهرية — يجب ترجمتها الى مجموعة من القواعد والمبادئ النظامية التي تشكل بدورها قاعدة أساسية لصياغة المناهج العملية لإدارة المجتمع السياسي وتنظيم حياته العامة ، وبدون القيام بهذه العملية فإن القيم الاسلامية ، تبدو في أذهان الكثيرين منفصلة عن الواقع ، وتصير قضايا مثل العودة الى الاسلام أو « الاسلام هو الحل » مجرد شعارات لا حقائق مطبقة أو قابلة للتطبيق ، يفرض ذلك وبجذوة أن علاقات الحياة الاجتماعية وتشابك أوضاعها وتعقد العملية السياسية

قد طرح واقعا مختلفا - كما وكيفا - وجب مراعاته واعتباره من خلال منهجية تقوم على فقه الواقع وانزال الأحكام عليه (٨٩) •

على أن فقه الواقع يجب أن يتم في إطار مجموعة من الضوابط والحدود :

١ - فهو ابتداء ينصرف الى فقه القضايا الكلية واستيعابها جملة في إطار من الالتزام العام بروح الاسلام ومقاصده الكلية وذلك كمنطلق لمعالجة القضايا الجزئية والفرعية •

٢ - كما يشكّل فقه الأولويات جزءا من فقه الواقع ، ذلك أن هناك من القضايا التي لا تحتل من اهتمام المسلمين المكانة الجديرة بها ، بينما تقدمت قضايا أخرى (ثانوية) بحيث اختلطت الأمور اختلاطا شديدا ، وأصبح المسلمون لا يعرفون الفرق بين القضايا الأساسية والقضايا الثانوية ، وفي عيبة فقه الأولويات تتراكم مشكلات أساسية بلا اجتهاد (٩٠)

٣ - ومن ناحية أخرى فليس من المحتّم أو الضروري أن تقضى تلك المعالجة لقضايا الواقع الى حلول مجمع عليها ، ذلك أن الخلاف الفقهي مع تحقيق شرائط الاجتهاد وضوابطه لا ينبغي أن يؤدي مهما يكن أمره الى تفرق أو شقاق (٩١) •

٤ - اذا كانت منهجية فقه الواقع تقوم على أساس من الشورى واجماع أهل الرأي فان تلك العملية انما تتم في ضوء الاحتكام الى مبادئ الشرع ومقاصده دون أن تنصرف اطلاقا لتشمل أى شكل مما يحدث في إطار اللعبة السياسية في النظم الغربية من حلول وسط أو تنازلات متبادلة ائى غير ذلك من المواقف والأوضاع التي تعكس علاقات قوى ومصالح البشر بعضهم ببعض •

٥ - وفقه الواقع اذ يقوم في جوهره على النظر في القضايا المتجددة والحوادث المستجدة لا يعنى تحكيم هذا الواقع في النصوص بل يعنى

بالأساس تأكيد واستمرارية قدرة الشرع وصلاحيته لحكم هذا الواقع المتغير أبدا •

٦ - وأخيرا اذا كان مجال الاجتهاد وموضوعه هو فقه الواقع فان الجانب السياسى من هذا الواقع ينبغى أن يحظى فى تلك العملية بمكانة مهمة ومعتبرة وذلك لما تتميز به القضايا ذات الطابع السياسى من صفة التجدد والتنوع ، فضلا عما لها من دور جوهري فى حياة البشر وعلاقاتهم العامة •

يفرض هذا الاهتمام ويحتتمه تلك الفجوة التى نلاحظها بشأن موضوعات ومجالات الافتاء منذ القدم وحتى عصرنا هذا •

فالاعلب الاعم من فتاوى القدماء كانت تنصب على موضوعات وحالات فردية لا يتسع الخلاف حولها ولا يصعب التوصل الى حكم الشرع بصددھا (العبادات - الطهارة - والزواج - الطلاق - وما شابه ذلك) ولا يختلف الأمر فى كثير بالنسبة لواقعنا المعاش ، فما يزال للاجتهاد فى قضايا فردية بقية دون أن تلقى قضايا الامة ما تستأهله من اجتهاد واهتمام مع ما لها من أهمية وأثر فى حياة الامة والجماعة واستقرارها وأمنها فضلا عن كونها تحتل الافتاء ابتداء من جانب الفقهاء •

ثانيا : الدلالات السياسية لتعويق الاجتهاد (التقليد والاستبداد) •

من المتصور أن للاجتهاد والتقليد رغم انتمائهما الى دائرة « النظر » « والمعرفة » آثارا فى اطار التعامل السياسى وغالب ما يتعلق بالحياة السياسية^(٩٢) • ان التقليد بما يعنيه من التوقف عن التفكير والاستغناء عن النظر وممارسة الاجتهاد هو سبب أساسى لمعظم المفاصد التى تقع فى الحياة الفكرية والثقافية والاجتماعية الاقتصادية والسياسية • بينما الاجتهاد على العكس من ذلك ممارسة للنظر لتأكيد الاختيار الانسانى بما يؤكد طبيعة العلاقة العقدية السياسية وبما يؤكد أنه مقدمة ضرورية لتحقيق مقتضى الاستخلاف فى الحركة عموما فى كافة المناحي الفكرية

والثقافية والاجتماعية والاقتصادية والسياسية • كما أنه يشكل في ذاته مواجهة للتقليد بلا بينه بكافة صورته وأشكاله بدءاً من التقليد والتمسك بموروثات الآباء من الجمود الفكري وتقديس الموروث على غير أساس أو تأسيس ، ومروراً برفض التقليد بمعنى الخضوع بما يعنيه من اتباع السادة والكبراء ، وقال الامام ابن طاووس السادة هم الاشراف والامراء ، والكبراء ، ويعنى أيضا العلماء الذين يكونوا في ركب الامراء والسلطين ، فمن التقليد وبيئته تتولد عنها الجبرية والقهر والاستبداد ، حيث يعود السادة والكبراء - على حد التعبير القرآنى - أن يأمرؤا ، وبتعين على الضعفاء أن يذعنوا بما يؤكد أن العلاقة بين التقليد والاستبداد علاقة مؤكدة لا انفصام لها • يوضح القرآن صورة هذه العلاقة في اطار النموذج الفرعوى للعلاقة السياسية «استخف قومه فأطاعوه» « وما أريكم الا ما أرى وما أهديكم الا سبيلا الرشاد » فحين يكون المقلد مجرد تابع لمن قلده لا يدري حقيقة ما تبع ولا يقدر عواقب ما يأتيه معطلا عقله ومدركاته بحيث يسلم قيادة نفسه لمن يسوقه ولو الى الهلاك دون بصر أو بصيرة •

واذا كان التقليد على مستوى الأمة وعلاقات الرعية بالحكام يعد سببا لقيام العلاقة السياسية على الاستبداد ، فان سيادة التقليد من شأنه أن يفضى بالأمة على مستوى التعامل الخارجى الى حالة من التبعية بما يؤدى الى النيل من هويتها وذاتيتها وأصالتها الحضارية (٦٠) •

كل هذا يؤكد على دور عملية الاجتهاد والنظر ومواجهتها لمناقضها الأساسى التقليد وتوابعه ليس الا رفضا لسياسة القطيع وما تمثله من أفكار أو مسلك فكري فى معالجة مواقف الحياة ، فضلا عن ذلك تقيد احتمالات التحولات الاستبدادية من خلال رفض التقليد بلا بينة فى عمومته وتحقيق حالة من حالات الوعى الفردى والجماعى المتمثلة فى حركة الاجتهاد المؤكدة على العلاقة العقدية فى التعامل مع السلطة السياسية وتأكيدا الاصل الارادى للسلطة وتركيز العلاقات العقدية فى فهم الرابطة السياسية ، والتأكيد على عملية انشورى باعتبارها عملية اجتهادية على

المستوى الجماعى ، والتأكيد على الفهم المتميز لقضية الطاعة فى التراث السياسى الاسلامى ، بما لا تعنى تقليدا مطلقا بلا بينة أو خضوعا بلا دليل ، وما يؤكد من حق الرعية - فى اطار اعتبار الواقع - فى الخروج على الحاكم ومقاومة طغيانه فى حالة خروجه على الشرعية ، ان الاجتهاد ليس الا الاداة التأسيسية لتحقيق الوعى الناضح والمترم المسئول من حيث يعد مقدمة للحركة وحدودا لها .

ثالثا : الاجتهاد الجماعى والشورى .

اذا كانت عملية الاجتهاد تتم على أساس من الشورى المحكمة الى قواعد الشرع ومقاصده ومن خلال الاجتهاد الجماعى ، فانه يتعين الإشارة فى هذا المجال الى بعض الملاحظات التى تتعلق بمؤسسات الشورى والقائمين بها ، بما يؤكد ارتباط عملية الاجتهاد بالشورى كأحد الدلالات السياسية الهامة فى هذا المقام : -

١ - أن الشورى كعملية جهتادية تفترض الالتفات عن رأى الفردى والحرص على رأى الجماعة الذى يضمن احوار وبحقق الضبط الرقابى المتبادل ، وهو ما يجعل تأسيس الجامع الفقهيّة - فى عصرنا هذا - وضرورة اتصالها فى شكل مؤتمرات علمية ضرورة لازمة للتصدى بالفتوى لقضايا الأمة .

٢ - ان تعقد وتنوع الموضوعات والقضايا التى يتم الاجتهاد والشورى بصددتها يفرض التمييز بين الجوانب الفنية ذات التخصص الدقيق ، وبين الجوانب الفقهيّة على نحو يجعل المام المتخصصين بهذه الجوانب الفنية خادما ومساعدًا للفقهاء اذ يصدر عن أحكامهم وفتاواهم .

٣ - ان التقصير فى السعى لارساء نظام للاجتهاد الجماعى تحقيقا للشورى والحفاظ على خيرية الأمة اما يعد اسقاطا لفرض من فروض الكفاية تأثم الأمة جميعا بتركه ، ويفتح المجال من ثم للنظريات الوافدة

وللفقهاء السؤ لعزل الأمة عن شرعتها ، وانصرافها عن تجسيدها كواقع
معاش مكانا وزمانا ، فضلا عما يخلفه ذلك من اضطراب الرعية في علاقتها
بالحكام الشريعة خاصة قضايا الواقع السياسى مع تراكمها بغير طالب
الفتوى وبغير متصدر لها ، الا فيما ندر ، بلا اجابة شافية واجتهادات
واعية (٩٤) •

المنظور الحضارى : منهجية الاستخلاف والتغيير

المنظور الحضارى فى فقه الرؤية الاسلامية يعنى ضمن ما يعنى ضرورة
اعادة النظر فى مفهوم الحضارة الذى تعكس الحضور والفاعلية وفق
معانيها اللغوية ، ويعتبر الشروط المعنوية فى تحقيق مقتضى الشهادة
على الناس (٩٥) •

بل هو يعنى جملة أنه لتغيير اوضاعنا الحضارية فى ضوء الرؤية
الاسلامية لابد أن تكون مصطلحاتنا الحضارية تعبر تعبيرا دقيقا عن
مقائدها وطبيعتها ووحدتها الداخلية ومنظومتها المتميزة لأن فى ذلك
انسفاء ووضوح الرؤية واستقامة المنهج ، ولأن التغيير الحضارى فى أى
مجتمع اذا قاده التلفيق بين مجموعات اصطلاحية ، تنتمى الى منظومات
(حضارية) مختلفة فان ذلك التغيير ييفقد التخطيط الموجه ويدخل فى اطار
الفوضى فى الفكر والممارسة ، بما يؤثر فى كيان المجتمع كله • وفوضى
الاصطلاحات من جهة أخرى دليل عدم الأصالة ، وبرهان عدم وحدان
الذات وفقدان للخصوصية الحضارية (٩٦) •

والمنظور الحضارى اذ يتعلق بالاستخلاف والتغيير فانه يطمح أن
يضبط عملية هداية الانسان وان ينظمها منهجا واتجاها وغاية، وأن يحافظ
بذلك على تفردده فى الجماعة المهدية •• وبالتالي فهو يطمح أن يجعل
أسس تربية الانسان وأهدافها متفقة مع تكريمه واستخلافه فى الارض

والمنظور الحضارى يتأسس على النظرية الاسلامية من الناحية
النهائية ، ويعتمد طريقته ويعتبر ضوابطها فى معالجة الواقع وفقه أهم

عناصره كمقدمة أساسية لتنزيل الحكم الشرعى بعد استنباطه من النصوص عليه ، بما يحقق التكامل مع المنظور الأصولى القائم على منهجية الاجتهاد ، وما يرتبط بذلك من تنزيل الأحكام على الواقع تنزيلا اسلاميا متكاملا يكون مطابقا لمفهوم الهداية حيث ينبغى أن يؤدى الى مستوى الاحسان فى الاداء ذلك المستوى الذى تبلغ به الشخصية الانسانية مرضاة الله . الا ان منهجية الاجتهاد لاتهمل أن الفرد والجماعة عرضة للانحراف فى حاجة دائمة لبذل الجهد الواعى للمحافظة على الاتجاه الصحيح والعودة اليه لدى أى انحراف • واذا بلغ الانحراف مداه فان انهيارا شاملا سيتهدد الجماعة فى كيانها الفكرى والسياسى ثم فى وجودها وكيانها الاجتماعى الحضارى (٩٧) وفى مشاعرها وشعائرها ، وليس لاية جماعة قدسية تزيد عن كونها جماعة انسانية مسئولة ومستخلفة فاذا انتزمت بالهدى التزاما واعيا شاملا فانها ستواجه متطلبات المسؤولية وتتقدم فى معالجة الهدى لا معارج التقدم التكنولوجى ، أو المعرفى والاقتصاد فحسب • وأى تراجع عن هذا الالتزام يهدد بازالتها مهما كان مستوى تقدمها المادى الشكلى •

بل أن هذا المنظور يجعل أمر تجسيد الأفكار والمفاهيم الاسلامية تجسيدا نقيا مستمرا متحركا فى الاتجاه العالمى مرتبطا بمرضاة الله وتحقيق خيرية الامة والاضطلاع بوظيفة الشهادة على العالمين (٩٨) •

التغيير : المسار والمقصد

التغيير ومهمة الاستخلاف :

وفق الرؤية الاسلامية فى اصلتها لايمكن أن تؤدى عناصر الفعل التاريخى (الزمان — المكان — الإنسان) فعاليتها فى عملية التغيير الابراط بينهما جميعا ، يشكل مقوما أساسيا للعلاقة الاجتماعية ، ألا وهو الاستخلاف •

ويحقق النص القرآنى هذه المهمة حيث يتحدث عن الزمان (الذى ارتبط بخلق الانسان الأول) ، ويتحدث عن المكان الممثل فى الأرض ، وعن

الانسان ووصفه من خلال المهمة المنوطة به «الاستخلاف»^(٩٦) .
والاستخلاف وفق هذا الفهم هو العلاقة المعنوية التي تربط الانسان
بالأرض والطبيعة من ناحية ، وبأخيه الانسان من ناحية أخرى وإذا كانت
المجتمعات البشرية جميعا تشترك بالعنصر الأول والثانى . فان العنصر
الثالث انما يشكل محور التميز والاختصاص ، أنه عنصر العلاقة المعنوية
حيث تختلف المجتمعات في طبيعة هذه العلاقة وكيفية صياغتها ، وهو أهم
المقومات الأساسية للعلاقة الاجتماعية والتي طرحها القرآن تحت مسمى
« الاستخلاف » .

والاستخلاف — على هذا النحو — هو العلاقة الاجتماعية الشاملة
والحقيقة المعنوية الأساسية من خلال رؤية القرآن بما يفترضه من أطراف
« مستخلف — مستخلف عليه — مستخلف » ويشكل عنصر المستخلف
الأساس في تكوين علاقة الاستخلاف ، اذ لا استخلاف بلا مستخلف
وهو الله سبحانه وتعالى . وهذا يعنى أن الاستخلاف حركة حياة
ترتبط ارتباطا لا ينفصم بالمقصد الشرعى الأعلى والمركزى « التوحيد »
والمستخلف هو الانسان (فردا) ولكن الانسانية ككل^(٩٧) والمستخلف عليه
هو الأرض وما عليها . وتصير العلاقة الاجتماعية ذات التأسيس المعنوى
ضمن صيغة الاستخلاف ترتبط برؤية متكاملة ومتميزة في آن واحد نحو
الحياة والكون من خلال الفهم الصحيح لمقصد التوحيد ، حيث تنطاق
هذه الرؤية من أنه لاسيد ولا مالك ولا آله للكون والحياة الا الله سبحانه
وتعالى ، وأن دور الانسان في حركته انما يشكل الاستخلاف جوهره
وأى علاقة تنشأ بين الانسان والطبيعة في جوهرها ليست علاقة مالك
بمملوك وانما هى علاقة أمين على امانة استومن عليها ، وأى علاقة تنشأ
بين الأنسان وأخيه الانسان — أيا كان مركزه الاجتماعى — هى علاقة
استخلاف وتفاعل بقدر ما يكون هذا الانسان أو ذاك مؤديا لواجبه بهذه
انخلفة^(٩٨) وصيغة الاستخلاف التي تؤكد على صيغة الدين في الحياة
قد عرضت على مستويين : —

المستوى الأول :

بوصفها فاعلية ربانية متمثلة في العطاء والجعل الالهى « انى جاعل

في الأرض خليفة » بما يمثل الدور الايجابي والتكريمي من رب العالمين
للانسان •

المستوى الثاني :

بارتباط تلك الخلافة بالانسان ، أى من زاوية التقبل الانسانى لهذه
الخلافة • والعلاقة الاجتماعية بدورها — كما أشار الباحث آنفا — تتضمن
علاقتي مزدوجتين : —

الاولى : علاقة الانسان مع الطبيعة من خلال استثمارها ومحاوله
تطويعها وانتاج حاجاته الحياتية منها ، ويظل التناقض بين الانسان
والطبيعة هو المشكلة الرئيسية في هذه العلاقة ، والتي تجد حلها بمعرفة
الطبيعة واسرارها ومكوناتها بما يزيد من الخبرة والممارسة •

والثانية : علاقة الانسان مع أخيه الانسان في مجال توزيع الثروة
أو في سائر المعاملات الاجتماعية أو في مجمل أوجه التفاعل الحضارى
بين الانسان ونظيره • ويتخذ التناقض في هذه العلاقة صيغا متعددة
وان كانت في مجملها تأخذ صورة التناقض ما بين القوى والضعيف •

وتشكل الرؤية الاسلامية ، وبصدد علاقة الانسان بأخيه الانسان
نظرة معمقة لا تقتصر على لون من التناقض ولا تهمل ألوانا أخرى منه
اذ تستوعب كل اشكاله على مر التاريخ وتتفد الى عمقها وتكشف
حقيقتها الواحدة ، وتربطها جميعا بالتناقض الأعرق داخل الانسان
(ما بالنفس) •

ومن هنا فان تلك الرؤية تعمل من أجل تصفية ذلك الجدل في المحتوى
الداخلى للانسان بالاساس ، والذي يتزامن معه تصفية التناقضات
الاجتماعية على الساحة ، وتركز هذه الرؤية على أن ترك ذلك المعين
من التناقض داخل ما بالنفس على حاله والاشتغال بتصفية التناقضات

البادية فقط ، انما يشكل تجاهلا لما يفرزه ذلك المعين من صبغ أخرى للتناقض • ومن ثم تخلص تلك الرؤية الى ضرورة العمل على كلا المستويين (تغيير ما بالنفس وتغيير ما بالقوم) (١٢٠) •

والعلاقة الاجتماعية اذ تتميز بالاستقلال النسبي لنمطها ، الا ان ذلك لا ينفي التفاعل والتأثير المتبادل بينهما ، وهو ما يتخذ شكلين :

الأول : يبرز فيه مدى تأثير خط علاقات الانسان مع الطبيعة على خط علاقات الانسان مع أخيه الانسان •

والثاني : يبرز فيه مدى تأثير علاقات الانسان مع أخيه الانسان على علاقات الانسان مع الطبيعة •

وتعبر الرؤية القرآنية أبلغ تعبير عن هذين الشكلين ، حيث تبرز العلاقة الاولى أنه كلما نمت قدرة الانسان واتسعت سيطرته على الطبيعة ووسائل انتاجها تحققت بذلك امكانية اكبر للاستغلال على خط علاقات الانسان مع أخيه الانسان (١٢١) ، فحركة الانسان وفق هذه الرؤية هي التي تصنع الاستغلال •

وهذا هو الفرق بين الرؤية الاسلامية والرؤية المادية التاريخية التي اعتقدت بأن الآلة هي التي تصنع الاستغلال وتشكل النظام المتناسب معها ، بينما الرؤية الاسلامية تجعل من دور الآلة قاصرا على الامكانية والفرصة والقابلية لا الصانع ، بينما الصانع هو الذي يقتصر ايجابا وسلبا ، أمانة وخيانة ، صمودا وانهيارا ، صلاحا وفسادا وفقا لمحتواه الداخلي لمثله الأعلى ومدى التزامه والتزامه مع هذا المثل الأعلى •

أما العلاقة الثانية فتبين انه كلما جسدت علاقات الانسان مع أخيه الانسان العدل والصلاح وابتعدت عن أى لون من ألوان الظلم والاستغلال كلما ازدهرت علاقات الانسان مع الطبيعة واعطت المخبوء من ثروتها ونزلت البركات (١٢٢) •

وخلاصة القول أن مجتمع العدل هو الذى يصنع الازدهار فى علاقات
الانسان مع الطبيعة ، ومجتمع الظلم هو الذى يؤدى الى
انحسارها (١٠٥) •

ماذا نأخذ وماذا نرفض ؟ :

والاجابة على هذا السؤال الثالث عملية شاقة خاصة فى غياب المعيار
الا أنه بتأسيس المعيار تصبح الاجابة على ذلك السؤال ممكنة وميسورة •

وقد أجبنا على جزء من هذا السؤال خاصة ما يتعلق بجانب المفاهيم
الغربية ، انظر سد الذرائع والتقليد والمفاهيم ، وامكان أخذها والتحفظ
على ذلك ، وما يفرض ضرورة مراجعتها وعدم التسرع فى اطلاق
المشابهات بين المفاهيم الاسلامية ومثيلاتها الغربية •

الا أنه تبقى نقطة فى غاية الأهمية فى هذا المقام ترتبط بماذا نأخذ
أو نرفض من أنظمة الغرب ؟؟ ذلك أن توجهها قد نادى باستقبال النظم
والمؤسسات الغربية بلا بينة أو دليل ، وهو أمر يجب ضبطه (١٠٦) •

ذلك أن النظم شأنها شأن الأفكار والمفاهيم ترتبط بالعقيدة كأساس
ومعيار ، فاذا أرادت أمة أن تستورد أنظمة من غيرها لاعتقادها
بصحتها وآمنت بصلاحيه حلولها ومعالجاتها للمشكلات التى تعيشها
لأنها واحدة حسب نظرهم ، أو هى مما يمكن نقله دون أدنى مراجعة
أو تدقيق انطلاقا من أن ما صلح لتلك الأمة يصلح لها ، فان عليها أن
تؤمن بعقيدة تلك الأمة ذلك أن عقيدتها هذه هى عقيدة أنظمتها •

كما أن عليها الاقرار والاعتراف بكل ما جاء فى تلك العقيدة حتى
تحصل على ثمار الأنظمة التى أخذتها وقضمن حسن تطبيق معالجاتها
للمشكلات •

وفى ضوء هذا الرباط الذى لا ينفصم بين العقيدة والنظام يبدو
التساؤل حول جواز (استيراد) المسلمين نظاما من غيرهم ؟ (١٠٧) •

ان شأن المسلمين اذا ما ارتضوا لانفسهم عقيدة آمنوا بها الا يستوردوا أنظمة وحلولا لمشكلاتهم من أمة أخرى بقصد ايجاد مقتضى الحياة الطيبة (١٠٥) ، يستند ذلك أدلة عدة :

* أن الانظمة التي تستجلب من أمة غير اسلامية — على فرض صلاحها — لا تنتج انتاجا حسنا يضمن لها أقصى درجات الفعالية لانها لم تنبثق عن عقيدة المسلمين ، كما هو مئاهد في الواقع المعاصر لكثير من الانظمة في حياة المسلمين التي استوردت من غيرم •

* ان تلك الانظمة والمؤسسات التي يتم تقليدها واستخدام نفس مسالكها لحل المشكلات والقضايا في الأمة الاسلامية مهما كانت وأيا كان مصدرها لابد أن تكون مناقضة كلياً أو جزئياً أو على أحسن الاحوال ناقصة بما يؤدي الى تشويهها •

* اذ لا تستند الى العقيدة الاسلامية التي تعد قاعدة أساسية تنبثق عنها جميع انظمة الحياة وهذه الانظمة وتلك الحلول تستنبط من الكتاب والسنة ومن الادلة الاخرى المستتدة عليها والمرشدة اليها ، وعلى المؤمنين بهذه العقيدة ان يتبعوا ما انبثق عنها من أنظمة وما استخرج منها من حلول ليصح ايمانهم وتستقيم حياتهم •

* وأخيرا فان العقيدة الاسلامية تفرض على معتقها أن يمحصوا أى نظام آخر غير أنظمتها مهما اشتدت مشابهته لأنظمتها لأن قبول المسلمين لذلك النظام على علته وبلا بينة قد يؤدي الى التسليم بهزيمة أنظمتهم • وأنظمة عقيدتهم وارتياح في صلاحيتها ووسيلة لخراجهم عن عقيدتهم •

ملاحظات ختامية للفصل التمهيدي .

يجدر بنا أن نختتم هذا الفصل بمجموعة مهمة من الملاحظات ، والتي تشكل في الوقت نفسه استنتاجا منه ، ومقدمة لهذه الدراسة في مجملها ويمكن اجمالها في ثلاثة ملاحظات :

- ١ - بناء المفاهيم وموضعها من الدراسة .
- ٢ - مفهوم الرابطة الايمانية السياسية ودراسة الواقع السياسي .
- ٣ - خبرة الواقع العربى المعاصر والتناول المنهجى .

١ - بناء المفاهيم وموضعها من الدراسة :

في اطار ما قدمه الباحث من أن قضية بناء المفاهيم الاسلامية السياسية ضرورة منهجية ، وأن التمييز الأساسى في بناء المفهوم الاسلامى بين جانبيين ، الجانب الثابت منه - الذى يشتق ثباته من المصدر وطبيعته - والجانب المتغير ، والذى تتم صياغته وفق متطلبات المؤامة بين اعتبار الواقع وفقه ظروفه وحاله ، وتنزيل الحكم الشرعى في اطار الضوابط الثابتة التى يتوفر عليها الجانب الثابت من المفهوم وكلا الجانبين السابقين يدخل في دائرة المنهجية في الرؤية الاسلامية (منهجية التجديد السياسى) في تكامل أهم عنصريها :

منهجية الاجتهاد ومنهجية التغير ، واللذان تمثلان في مجملهما وتكاملهما وتساندهما اطارا تحليليا في تفسير وتحليل وتقويم الوقائع الحادثة المستجدة وكافة القضايا الاجتماعية والانسانية والسياسية منها ، الظاهرة منها والباطنة ، كما تمثلان محاولة بناء الواقع على أساس منهما في اطار مداخل أساسية لعملية التجديد السياسى مثل المصلحة الشرعية والذرائع .

وفي هذا المقام فان الباحث معنى في دراسته للرابطة الايمانية السياسية وعلاقتها بالتجديد بتوضيح الكيفية التى سيطبق بها أصول منهجية التجديد السياسى وما ارتبط بها من بناء المفاهيم الاسلامية

السياسية في دراسة الواقع العربى المعاصر : تحليلا وتفسيرا وتقويما .

ذلك أن فعالية المنهجية اذ تعود الى اتساقها النظرى ووضوح مغاھيمها من جانب فانها تعود كذلك الى امكاناتها وقدرتها في دراسة الواقع ومحاولة تفسيره تفسيرا يتسم بالصواب والدقة من جانب آخر .

وهو ما يؤكد ضرورة الوعى المنهجى حيث تشكل المفاهيم لبنات تؤسس بها المنهجية كما تشكل الاطر المرجعية أو النسق القياسية العصب من المنهجية ذلك أنه في غيابها تضح ملامح المنهجية .

والاطار المرجعى الذى تتبناه الرؤية الاسلامية يقوم على دعائم أربع تكون في مجملها منظومة نسقية تتأسس من مفاهيم محورية أو مركزية حيث تمثل الدائرة من المفاهيم الأخرى ، والتي تتداعى وتتصل في اطار « المفهوم الأم » وتشكل في نفس الوقت قاعدة ومحاور لبنان متكامل تتصل طبقاته في نسيج محكم الاتساق والتدرج .
ودعائم هذا الاطار ثلاثة :

الدعامة الاولى : هى عقيدة التوحيد التى على أساسها تقوم الدعائم الأخرى وتستقيم ملامحها .. والثانية : هى الاستخلاف مناط الخلق وغايته ومقياس أمانته . أما الدعامة الثالثة : فهى وعاء هذا الاستخلاف وأدواته .. وهى الأمة وتأتى بعدها وأساسا لها توأماها في وسائط بلوغ المهمة الشرعة والتى تضمن للامة القيام بالاستخلاف بحيث تكتمل للمنظومة النسقية في محاولة لارساء الاصول المنهجية في العلوم الاجتماعية (علوم الامة) .

ولا شك أن هذا الاطار المرجعى الذى يستمد من التصور الاسلامى انما يعد في نفس الوقت اطارا مرجعيا للفعل الحضارى بما ينطوى عليه من أركان (المنظومة القيمية — القاعدة البشرية « الجماعة » المسالك والطرائق والوسائل التى تصطبغها الجماعة) .

ومصدر التمايز والتخصص في الفعل الحضارى الاسلامى فانما مرجعه تمايز المنظومة القيمية والتي تنبثق في جوهرها وأساسها من عقيدة التوحيد ، بحيث تعد المنظومة النفسية التي تنتظم الفعل الحضارى منظومة اعتقادية - قيمية ، يكون فيها التوحيد بمثابة الناظم والاساس معاً الذى ينتظم كافة المفاهيم الأخرى والذى يتخلل المستويات المختلفة في الاطار المرجعى للفعل الحضارى •

بل انه من خلال هذا الناظم الأساسى يمكن توليد الاطر المرجعية الفرعية على مستويات مختلفة ، سواء كان ذلك على مستوى التخصص المعنى أو داخل التخصص ، كما يمكن التحقق من الاتساق والتماسك فيما بين الاطر المرجعية في مستوياتها المختلفة أو داخل كل مستوى في ذاته •

وعلى هذا يمكن التمييز بين مستويات ثلاث من المفاهيم :

١ - المفاهيم الاطارية الكلية : وهى التى تنطوى على المنظومة النفسية للفعل الحضارى الاسلامى •

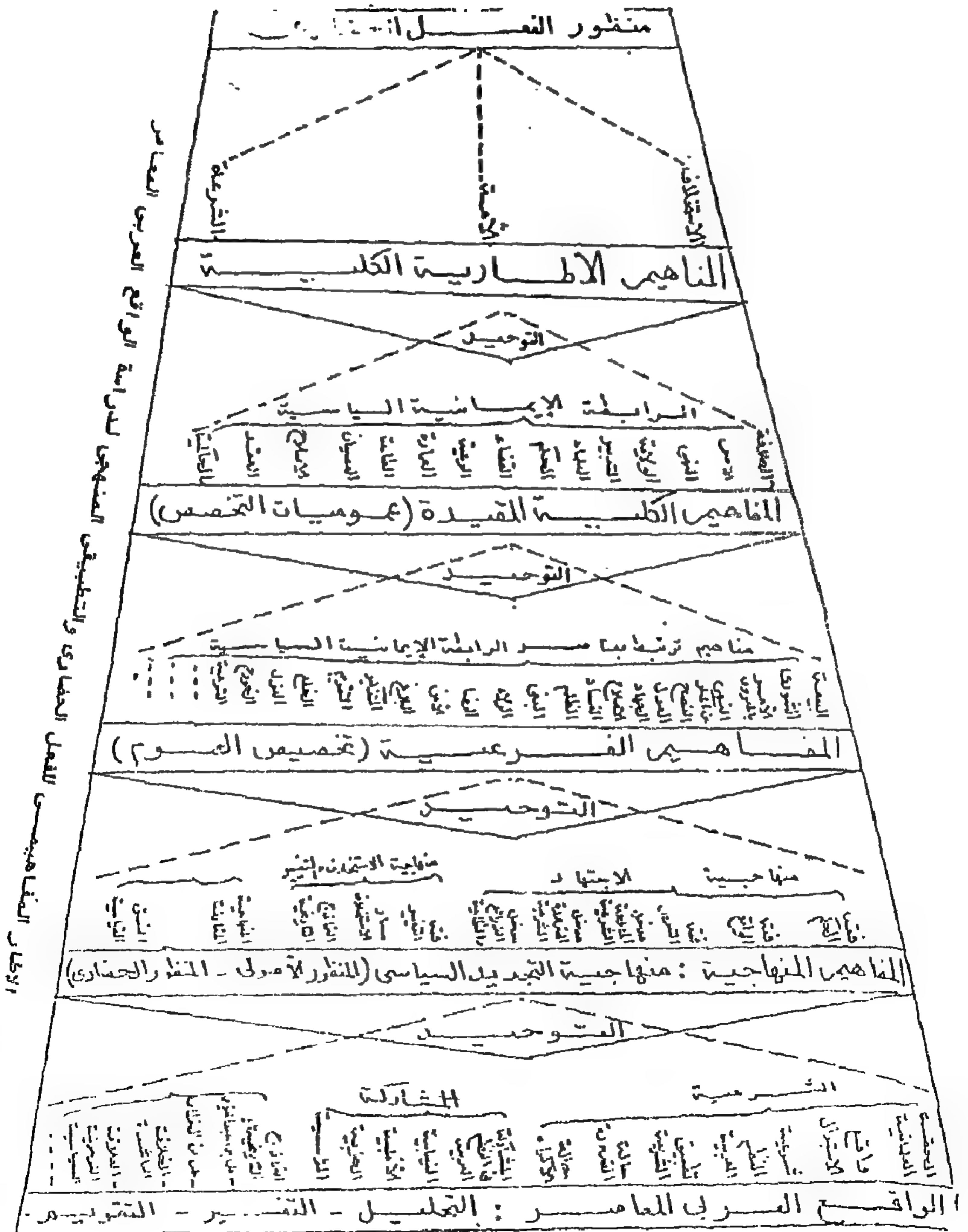
٢ - المفاهيم المحورية التى تنتظم دائرة محددة من دوائر الفعل الحضارى (مستوى التخصص - علم السياسة) من خلال مفاهيم كلية مفيدة تميزا عن المفاهيم الكلية المطلقة في المستوى الأول •

٣ - ويقتضى التأصيل لجال التخصص أن ننقل الى تعميق هذه المفاهيم الكلية من خلال توليد جملة من المفاهيم الفرعية كمقدمة لعمليات التنظير واستنباط النماذج التحليلية وغيرها من أدوات النظر العملى (٩:١) •

كما أن ربط هذه المنظومة النفسية للمفاهيم بالاطار المنهجى ومنهجية انجديد السياسى يتطلب اضافة مستويين آخرين تفرضهما الدراسة :

الاول : يتعلق بالمفاهيم المنهجية والتي ولدتها منهجية التجديد السياسى •

الثاني : الواقع العربي المعاصر وامكانات تحليله وتفسيره وتقويمه
وفقا لهذا الاطار المفاهيمي والمنهجي للفعل الحضاري .
وهو ما يبينه الشكل التالي : (١٧)



٢ - مفهوم الرابطة الايمانية السياسية ودراسة الواقع السياسى :

ومن ثم نتعرض فصول هذه الدراسة - وفق منهجيتها - الى ضرورة بناء نسق قياسية من خلال تأصيل المفاهيم الاسلامية السياسية الكلية والفرعية ، وأحد هذه المفاهيم هو « مفهوم الرابطة الايمانية السياسية » وطرح هذا المفهوم الكلى وبياناه لا يتأتى الا بالاشارة الى مجموعة من المفاهيم المحورية والفرعية التى تدخل ضمن بنائه فى جانبه الثابت وجانبه المتغير ، بحيث يشكل فى المنتهى نسقا قياسيا منضبط المعنى والشروط والخصائص ، يعتبر بدوره اطارا تحليليا ومنهجيا : للوصف والتفسير والتقويم ، ويجد تميزه فى اطار الرؤية الكلية التى لا تعرف تجزئة القضايا أو البحث فى ظواهر مجزأة وذلك من خلال فهم الجزء فى اطار الكل ورد الفرع الى الأصل .

ويجد كل ذلك سنده وتكليفه فى أن هذه الطريقة هى من صميم الشروط المنهجية فى الرؤية الاسلامية ، وهى ليست فقط أولها بل أولها بالتطبيق فى عمليتى التحليل والتقويم .

وعلى ما يرى الباحث فان دراسة الواقع المعاصر والحركة السياسية ومجموعة الازمات التى تتعلق بهما لا تتم على نحو منهجى صحيح الا من خلال بناء مفاهيم أساسية تعد نسقا قياسية ومداخل تحليلية وتقويمية، ويعنى ذلك عدم الارتكاز فى الاستدلال على واقع التطبيق والحركة فحسب استقلالا عن منظومة المفاهيم ، وهو ما يجعل البدء بالافكار والمفاهيم والمناهج والنظم أمرا أساسيا للنهوض بدراسة الواقع وهذه الرؤية اذ تؤكد على أن تجاهل فحص عالم المفاهيم والمناهج انما يعبر عن منهجية قاصرة فانها تؤكد على أن مراجعة تلك المفاهيم انما يعد مقدمة لحركة صحيحة تأسيسا على هذا فان مفهوم الرابطة الايمانية السياسية من حيث قواعده ، وأساسه وخصائصه ، وبيان أهم مناقض له المتمثل فى حقيقة العلاقة الفرعونية الاستبدادية وأهم خصائصها ، وكذلك التعرض بالتحليل لأهم عناصر تلك الرابطة الايمانية من (خلافة وأهل حل وعقد وعلماء ورعية) يعد كل ذلك أساسا ضروريا

لدراسة أهم جوانب الأزمة وما يتعلق بها من ابتلاء في الواقع العربي المعاصر في إطار أهم مبدأين نظاميين يحكمان حركة هذه الرابطة (الشرعية - والمشاركة) على أن يتم ذلك في إطار منهجى متميز ينبع من الرؤية الإسلامية وقواعدها .

وعلى هذا يعد بناء النسق القياسية من خلال تحديد المفاهيم في جانبها الثابت أمرا لازما للاقترب من الواقع وصفا وتحليلا وتفسيرا وتقويما .

ويفيد تأصيل مفهوم الرابطة الايمانية السياسية من منظور اسلامى بل يلزم لدراسة الواقع العربى المعاصر والاقترب منه تحليلا وتفسيرا وتقويما ، وذلك ضمن نظرة كلية لا تقف عند مجرد التفاصيل والجزئيات بل تتعداها الى رصد وتحليل السمات العامة ، والقسمات التى تميز النظم السياسية العربية قاطبة .

وتكمن أهمية دراسة الواقع العربى المعاصر من المنظور السابق في ضرورة تحديد الهوية وما يستتبعه ذلك من تعيين مصادر الاصلاح والتجديد ، ومدى وكيفية الاقترب من الفكر الاجنبى (الوافد) أخذا وعطاء (١١١)

وبعبارة أخرى فان الاقترب من الواقع العربى المعاصر من خلال بناء المفاهيم الاسلامية يعد على خلاف الحال بالنسبة للمفاهيم الوضعية انجح الادوات في التفاعل مع هذا الواقع تأثيرا وتأثرا ، وأقدر على استثمار طاقات الرعاية وتوجيهها في إطار من التبصر بما يحقق للامة صلاحها وتجديدها .

واذا كانت علاقة المفاهيم بالواقع تتأسس على التوجيه والتقويم فان استجابة الواقع لهذه المفاهيم يمكن ان تكون على مسنويات ثلاثة بنمثل أولها في الاستجابة على مستوى النظر والاعتقاد ابتداء ، ويتحقق انيها ببناء النظم والمؤسسات على اساس من هذه القيم والمعتقدات

أما ثالثها فيمكن في مطابقة السلوك والحركة للمبادئ والنظم الموضوعة سلفا .

وجدير بالذكر في هذا المقام أن الاستجابة — المنوه عنها سلفا لا تعنى الا تفاعلا حقيقيا ومضبوطا ، ولا يقصد بذلك فقط أن الشريعة تعتبر الواقع بما يحقق المصالح الحقيقية لا المتوهمة ، وإنما يتعين من ناحية أخرى استجابة القابل والفاعل معا للشرع (استجيبوا لله وللرسول إذا دعاكم لما يحييكم) . فجوهر الدعوة تقديم الإصلاح والأحياء والتجديد من الشرع ، وهو إصلاح وأحياء مرهون في نطاقه ومداه باستجابة البشر والمؤمنين (استجيبوا لله وللرسول) ، فيما بين دعوى الإصلاح واستجابة البشر تفاعل يحقق الأحياء والتجديد (١٠٩) . فالأمر في حقيقته إذا ليس كما يفسره البعض على أنه تحد واستجابة يلجأ إليه في وقت « الازمة » و « التحدي » بل هو كما تبين دعوة إصلاح واستجابة بحيث لا ترتبط بزمان الازمة أو التحدي ، فهو منهج للحركة يتعدى حدود الزمان والمكان (١١٠) .

وتأسيسا على هذا فإن تأصيل مفهوم الرابطة الإيمانية السياسية وأهم خصائصها والعناصر التكوينية (خلافة — علماء — رعية) وأهم وظائفها في الأمة يعد مدخلا مهما للتأكيد على رؤية متميزة للولاية والسلطة والعلماء ووظائفهم السياسية ، والرعية وجوهر حركتها ، فالأحياء لكل ذلك في الواقع العربي المعاصر ليس أحياء لالفاظ دون معان أو أشكال دون وظائف (١١١) ، وذلك في إطار أهم مبدئين نظاميين يحكمان حركة الرابطة الإيمانية السياسية : الشرعية — والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر (المشاركة) ، بغرض قياس الواقع على النسب القياسي بدءا بالتحليل ومرورا بالتفسير وانتهاء بالتقويم واقتراح الاجابات المختلفة .

وهذه الرؤية قادرة على الوفاء بحاجات الواقع الحقيقية لا المتوهمة والاجابة عن مشاكله المفتعلة في إطار درجة عالية من الضبط لا تجاريها

ففيها المفاهيم السياسية الوضعية ، ولا تملك فعالية المفاهيم الاسلامية السياسية في التعامل مع الواقع .

٣ - خبرة الواقع العربي المعاصر والتناول المنهجي .

ان بناء علم سياسة اسلامي يجب ألا ينصرف الى التنظير والتجريد فحسب لان ذلك والاقتصار عليه سيكرس واقع الانفصام بين الاسلام وحركة الحياة من ناحية ، كما أنه لا يستغرق مفهوم العلم النافع الذي يتعلق بالعمل الصالح والحركة الصحيحة من ناحية أخرى ، وعلى هذا فإنه يجب على علم السياسة الاسلامي أن يفرد اهتماما خاصا لفقه الواقع الذي يتناوله بالدراسة ، وأولاه بالاهتمام فقه وعلم الحال المعاش حيث يعتبر هذا الفقه جملة ، وفي هذا السياق « فرض الوقت » الذي يجب الاضطلاع به (١١٢) ، بحيث يكون هذا التناول بين المسار والمنهج مؤصل المفاهيم والمقولات والافكار ، محدد الغاية والمقصد ، موحد انقبة والاتجاه . وحيث اتسمت معظم المناهج الغربية والوضعية بالمعالجة الجزئية المتفردة لخبرة الواقع العربي المعاصر والواقع الاسلامي الراهن واستندت الى مقولات لا تتفق والرؤية الاسلامية (الصراع - التكيف والتوافق مع الواقع) ، فان من احتذى هذه المناهج من الباحثين قد توصلوا الى مجموعة من النتائج وكثير من التعميمات تحتاج الى مزيد من المراجعة وقدر كبير من الفحص والتبين .

الا أن هذه المراجعة الكلية يجب ألا تقف عند حد نقد هذه المحاولات في اجراءات تطبيقها المنهجي أو مراجعتها من داخل أرضية الفكر الغربي ذاتها وفق ما أجراه هذا الفكر من تعديل أو تحوير ليعتناسب على حد ما يزعمه ذلك الفكر مع دراسة واقع دول العالم الثالث أو خبرة العالم العربي الاسلامي الراهنة . ذلك أن هذه المراجعة الجزئية لم تفتن - وليس من هدفها أن تفتن - الى خطأ أساسي وقعت فيه ابتداء يكمن في امكانية استخدام تلك المناهج الغربية التي تستند الى فلسفات وضعية ترتبط بها في دراسة واقع مختلف ونمط حضاري مجتمعي متميز

كل ذلك يعد من القضايا الهامة التي ترتبط بالمنهج وتتعلق في مجملها بنظرية المعرفة وتاريخها وفلسفة التي تكمن خلفها والاطار الاجتماعي الذي نشأت وتطورت فيه .

وظلت هذه الدراسات - وفق اتجاهها التجزئى - تتعامل مع وحدات من المفاهيم الغربية ومناهج وضعية ، نحاول في اطار عملية قسر والحاق منهجى ان نتعسف لتفسر وتحلل بل وتصف الواقع من ذلالها ، رغم أنه قد لا يستجيب اليها ، كما أنها لا تستجيب اليه الا وفق ممارسة بحثية تفقد المنهج جوهره كما يفتقد فيها وظيفته في الضبط .

ومن ثم كانت قضية المنهجية وفاعليتها لا تتفصل عن اسئلة محورية تدور في معظمها حول الهوية والاختصاص والارضية التي يجب الوقوف عليها من ناحية المفاهيم والمناهج .

ومن نافلة القول أن نؤكد أن مسار التحليل - كما سيتبين من فصول هذه الدراسة - سيختلف حتما فيما لو تبنى الباحث مفهوما للشرعية كما تطرحه الخبرة الغربية الوضعية ، بينما هذا المسار التحليلى سينقلب فيما لو اقتفى الباحث أثر مفهوم الشرعية كنسق قياسى تطرحه الرؤية الاسلامية ، وكذلك الامر بالمعروف والنهى عن المنكر كضابط للحركة فى الأمة وبناء أسس العلاقة السياسية على قاعدة من مفهوم الرابطة الايمانية السياسية وفق خصائصها وبكل عناصرها متجنبه بذلك كل حركة يمكن أن تؤثر على بنيانها أو تجعلها تقترب من نموذج العلاقة الفرعونية السياسية باعتبارها النموذج المناقض لها والمخالف لحركتها ومقصدها .

كل ذلك اذ يزكى عملية المراجعة الكلية للامكانات المنهجية الغربية المتاحة لدراسة القضايا السياسية فى الواقع العربى المعاصر ، فانه من جانب آخر انما يعبر عن منحى منهجى متميز ومختلف ، يعتبر الواقع وحركته ، اعتبار فهم وفقه ، لا اعتبار خضوع وتغليب مهما خالف هذا الواقع حقائق المثالية الاسلامية وعناصر الرؤية الاسلامية .

وهذا المنحى المنهجي لا ينزلق ولا ينبغي له ذلك الى متابعة مفاهيم وتصنيفات ومناهج ومقولات وضعية غريبة دون برهان أو في غيبة دليل لانه يعنى أن تلك التبعية الفكرية هي أساس كل تبعية وهي التي تحكم الخناق حول أى محاولة اصلاح أو تجديد سياسى على مستوى الفكر أو النظم أو الحركة لانها انحرفت عن حد الاستقامة وحادت عن جادة الطريق والمنهج *

الهوامش

(١) د. منى أبو الفضل ، نحو منهجية للتعامل مع مصادر التنظير الإسلامى بين المقدمات والمقومات ، بحث ضمن اللقاء العالمى الرابع ، المعهد العالمى للفكر الإسلامى ، الخرطوم : ١٥ - ٢٢ يناير ١٩٨٧ .

(٢) من الجدير بالإشارة أن التكامل في المفاهيم يطرح من جانب الرؤية الإسلامية على مستويات أربعة : الأول يشير إلى التكامل داخل المفهوم الواحد عناصره ومستوياته ، والثانى يشير إلى تكامله مع منظومة المفاهيم الإسلامية الأخرى بشكل تفرضه طبيعة هذه الرؤية ، والثالث أن المفهوم الواحد يصلح كأساس للتعبير عن منظومة المفاهيم مفهوم الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر يشمل كل معروف أو منكر في الشرع حتى يدخل فيه نسق الشريعة كلها ومفاهيمها ، الرابع : ارتباط كل منظومة المفاهيم بمقصد أساسى وهو « التوحيد » .

(٣) انظر الرؤية النقدية للدراسات السابقة في قضية التجديد في : سيف الدين عبد الفتاح ، التجديد السياسى والخبرة الإسلامية : نظرة في الواقع العربى المعاصر ، رسالة دكتوراة غير منشورة ، جامعة القاهرة : كلية الاقتصاد والعلوم السياسية ، ١٩٨٧ ، المقدمة (صص ٣ - ٢٣) .

(٤) الشيخ احمد رضا ، معجم متن اللغة ، بيروت : دار مكتبة الحياة ، ١٣٧٧ هـ - ١٩٥٨ م ، مجلد (١) ، صص ٤٨٣ - ٤٨٥ .

(٥) محمد فؤاد عبد الباقي ، المعجم المفهرس لألفاظ القرآن الكريم بيروت : مؤسسة جمال للنشر ، د. ت ، ص ١٦٥ .

(٦) أنظر هذه المفاهيم داخل الباب الثانى من رسالتى للدكتوراه : سيف الدين عبد الفتاح ، مرجع سابق ، ص ٣٤٧ وما بعدها .

(٧) ابن قيم الجوزية ، حكمة الابتلاء ، القاهرة : دار الكلمة الطيبة ط ٢ ، ١٤٠٤ هـ - ١٩٨٤ م ، صص ٤٠ - ٤٢ .

(٨) يؤكد على هذا المعنى سعيد حوى حيث يقول « أن فكرة التجديد هذه توحى أن هناك معانى تغل أو تنسى أو تندس . ومن ههنا نقول : أن هناك معانى في عصرنا تحتاج إلى تذكر . . وتذكير .

انظر : سعيد حوى ، كى لا نمضى بعيدا عن احتياجات العصر ، القاهرة : دار السلام للطباعة والنشر ، ١٩٨٤ ، ص ٣ .

(٩) انظر في هذا المعنى : أبو حامد الغزالي ، التوبة الى الله ومكفرات الذنوب ، تحقيق : عبد اللطيف عاشور ، القاهرة : مكتبة القرآن ، ١٩٨٦ ، ص ٢١ .

(١٠) وهذا الحديث يؤكد نشأة مصطلح التجديد من حديث صحيح من لفظ النبي (ص) ، فقد رواه أبو داود في سننه عن أبي هريرة (ر) ، عن رسول الله (ص) ، انظر : الامام سليمان بن الأشعث السجستاني ، سنن أبي داود ، تحقيق : محمد محي الدين عبد الحميد ، القاهرة : المكتبة التجارية الكبرى ، ١٩٣٥م ، وفي كنز العمال روى الحديث تحت رقم ٣٤٦٢٣ ، وجاء رواه أبو داود وكتاب الملاحم ، باب ما يذكر في قرن المائة ، أنظر : علاء الدين علي المتقي بن حسام الدين الهندي البرهان قوري ، كنز العمال في سنن الأقوال والأفعال ، حلب : مكتبة التراث الاسلامي ، ج ١٢ ، ص ١٩٣ باب (المجتهد على رأس كل مائة ليجرد لهذه الأمة أمر دينها) وانظر أيضا : عون المعبود على سنن أبي داود ، شرح أبي الطيب محمد شمس الحق عظيم أبادي ، تحقيق عبد الرحمن محمد عثمان ، المدينة المنورة : المكتبة السلفية ١٩٦٩ ، ج ١١ ، ص ٣٩٦ ، المنادي ، فيض القدير ، شر الجامع الصغير المكتبة التجارية الكبرى ، ١٩٣٨ ، ج ٢ ، ص ٢٨٢ ، اسماعيل بن محمد العجلوتي ، كشف الخفاء ومزيل الالتماس عما اشتهر من الأحاديث عن نسنة الناس ، القاهرة : مكتبة المقدس ، ١٣٥١هـ ، ج ١ ، ص ٢٤٣ . وقد رواه أيضا الطبراني في كتاب المعجم الأوسط ، والحاكم في كتاب المستدرک والبيهقي في كتاب المعرفة ، كلهم عن أبي هريرة (ر) كما ورد في كنز العمال ، مرجع سابق ، ج ١٢ ، ص ١٩٣ ، وكذا فقد صححه من المعاصرين ابن ناصر الدين الألباني ، سلسلة الأحاديث الصحيحة (وشيء من فقهها وفوائدها) بيروت : المكتب الاسلامي ، ١٣٩٢ هـ - ١٩٧٢ م ، ص ١٤٣ ، والألباني أيضا في تحقيقه تصميم الجامع الصغير وزيادته (الفتح الكبير ، دمشق : المكتب الاسلامي ، ١٩٦٩م ، هـ ٦٠١ .

وقد وردت أحاديث تظاهر هذا الحديث العمدة في هذا الباب وتؤكد معانيه مثل ذلك : ان الله تعالى في كل بدعة ركيد بها الاسلام وأهله ولها صالحا بدب عنه ويتلکم بعلاماته فأغتنموا حضور تلك المجالس بالذب عن الضعفاء وتوكلوا على الله وكفى بالله وكيلا . رواه أبو نعيم في الحلية عن أبي هريرة ، وورد أيضا « لا يزال الله يغرس في هذا الدين غرسا يستعملهم فيه بطاعة الى يوم القيامة » رواه أحمد في المسند وأخرجه ابن ماجه في المقدمة باب اتباع سنة رسول الله (ص) عن أبي هريرة (ر) ، وورد « في كل قرن من أمتي سببقون » رواه الحكيم عن أنس ، « لكل قرن من أمتي سببقون » رواه أبو نعيم في الحلية عن ابن عمر ، « لكل قرن سابق » رواه أبو نعيم في الحلية عن أنس

أنظر مجمل هذه الأحاديث في ، الهندي ، كنز العمال ، مرجع سابق ، ج ١٢ ص ص ١٩٣ - ١٩٤ .

(١١) رواه مسلم في كتاب الامارة ، وكذا يروى الحديث بلفظ مختلف مع اتحاد المعنى لدى مسلم والبخارى والحاكم « ابن ماجة ، وأبو داود ، والامام أحمد الترمذى وكلها تتقاصد في المعنى وتؤدى اليه ، وروى بنصه المثبت في المتن عن معاوية ، رواه أحمد في مسنده . وهو من الاحاديث المتفق عليها .
أنظر ذلك : - الهندي ، كنز العمال ، مرجع سابق ، ج ١٢ ، ص ص ١٦٤ - ١٦٦ .

(١٢) روى الحديث عن أكثر من صحابي ، وقال الخطيب سئل احمد بن حنبل عن هذا الحديث وقيل له كأنه كلام موضوع ، قال لاهو صحيح سمعته من غير واحد .

أنظر : المرجع السابق ، هذا ، ص ١٧٦ .

(١٣) الحديث « لن تجتمع أمتي على ضلالة أبدا فعليكم بالجماعة وان يد الله على الجماعة » رواه الطبرانى في الكبير عن ابن عمر ، ورقم الحديث في كنز اشمال ١٠٢٩ .

وأیضا « لا يجمع الله عز وجل أمر أمتي على ضلالة أبدا ، اتبعوا السواد الأعظم ، يد الله مع الجماعة من شذ شذ في النار ، رواه الحكيم وابن جرير في الحاكم عن ابن عمر وكذا عن ابن عباس ، ورقم الحديث في كنز العمال ١٠٣٠ .

المرجع السابق ، ج ١ ، ص ٢٠٦ .

(١٤) رواه الترمذى عن عوف بن مالك وحسنه أنظر : المرجع السابق ج ١ ، ص ١٨٠ ، حديث رقم ٩٠٨ . وقد رواه أيضا ابن ماجة عن عمر بن عوف المزنى .

أنظر تخريج الحديث في : -

د . عبد الغنى عبد الخالق ، حجية السنة ، سلسلة قضايا الفكر الاسلامى المعهد العالى للفكر الاسلامى ، واشنطن ، طبعة بيروت : دار القرآن الكريم ١٩٨٦ ، ١٤٠٧ هـ ، ص ٣١٤ . وفي مفتاح الحديث أن النبى (ص) قال لبلال بن الحارث أعلم يا بلال قال ما أعلم يارسول الله ؟ قال ... أعلم أن من أحيى سنة ... تمام الحديث . وروى الامام مسلم بهذا المعنى « من سن في الاسلام سنة حسنة ... » وكذا روى « من دل على خير قله مثل أجر فاعله . »
أنظر : محيى الدين أبى زكريا يحيى من شرف النووى ، رياض الصالحين من كلام سيد المرسلين ، القاهرة : محمد على صبيح ، د . ت ، ص ٤١ .

(١٥) الأنفال / ٢٤ .

(١٦) وقدورد في كنز العمال الحديث رقم ٨٩٧ ، مرجع سابق ، ج ١ صص ١٧٧ - ١٧٨ ، متفق عليه عن أبي موسى (ر) ، أنظر أيضا ، النورى رباض الصالحين ٠٠٠٠ ، مرجع سابق ، ص ٣٨ .

أنظر أيضا هذا الحديث وشرحا طيبا له في : ابن قيم الجوزيه ، زاد المهاجر الى ربه ، تقديم : د . محمد جميل غازى ، جده : مكتبة المدنى ، د . ت صص ٤٣ - ٤٥ .

(١٧) عبد الله كنون ، مفاهيم اسلامية ، بيروت : دار الكتاب اللبنانى ١٩٦٤ ، صص ١٢ - ١٧ للتجديد في الدين مفهوم شرعى محدود) .

أنظر في هذا المقام دراسة طيبة : - بسطامى محمد سعيد ، مفهوم تجديد الدين ، الكويت : دار الدعوة ، ١٤٠ هـ - ١٩٨٤ م : ص ١٣ وما بعدها .

(١٨) أنظر في هذا المعنى :

د . عمر فروح ، تجديد في المسلمين لا في الاسلام ، بيروت ، دار الكتاب العربى ، ١٤٠١ هـ - ١٩٨١ م .

د . حورية توفيق مجاهد ، الفكر السياسى من أفلاطون الى محمد عبده ، القاهرة : مكتبة الانجلو المصرية ، ١٩٨٦ ، ص ٥٢١ .
(١٩) أنظر في مفهوم التجديد السياسى : -

د . حامد ربيع ، الاسلام والقوى الدولية ، القاهرة : دار الموقف العربى ، ١٩٨١ م ، ص ١٥ وما بعدها .

د . حامد ربيع (تقديم وتحقيق وتعليق) ، سلوك المالك في تدبير الممالك لابن أبى الربيع القاهرة : مطابع دار الشعب ، ١٤٠٠ هـ - ١٩٨٠ م ، ج ١ ، ص ٢٩ وما بعدها .

(٢٠) أنظر في بيان هذه القضايا :

د . احمد عروة ، الفكر السياسى في العالم الاسلامى المعاصر ، مقاهات وعلامات ، الندوة العالمية عن فكر المسلمين السياسى خلال الحقبة الاستعمارية لندن : المعهد الاسلامى ، ٦ - ٩ اغسطس ١٩٨٦ م .

عبد الجواد يس ، تطور الفكر السياسى في مصر خلال القرن التاسع عشر : بحث في بدايات التوجه الغربى ، لندن : المعهد الاسلامى ٦ - ٩ اغسطس ١٩٨٦ م .

انظر في تطور مفهوم السياسة في الفكر الغربى :

د . عز الدين فودة ، مذكرة في علم السياسة ، جامعة القاهرة : كلية الاقتصاد والعلوم السياسية ، ١٩٧٥ م .

د. كمال المنوفي ، السياسة : مفهوم وتطور وعلم ، مجلة الفكر العربي
بيروت : معهد الانماء القومي ، السنة (٣) ، العدد (٢٢) ، القسم الاول
سبتمبر - اكتوبر ١٩٨١م ، صص ٨٨ - ١٠٦ .

(٢١) السياسة وفق هذا التصور تستند في تكييفها الى حقيقة الاستخلاف
ذلك أن الفعل المختص بالانسان ثلاثة اشياء :

١ - عمارة الارض المذكورة في قوله تعالى : (واستعمركم فيها) (هود/٦١)
وذلك تحصيل مابه ترجية المعاش لنفسه ولغيره .

٢ - وعبادته المذكورة في قوله تعالى «وما خلقت الجن والنس الا ليعبدون»
(الذاريات / ٥٦) وذلك هو الامتثال للبارى عز وجل . أوامره
ونواهيه .

٣ - وخلافته المذكورة في قوله تعالى : (ويستخلفكم في الارض فينظر
كيف تعملون) (الاعراف / ١٢٩) . وغيرها من الآيات ، وذلك
هو الاقتداء بالبارى سبحانه على قدر طاقة البشر في السياسة
باستعمال مكارم الشريعة . ان الخلافة تستحق بالسياسة وذلك
بتحري مكارم الشريعة ، والسياسة ضربان :

احدهما : سياسة الانسان نفسه وبدنه وما يختص به .

والثاني : سياسة غيره من ذويه وأهل بلده ، ولا يصلح لسياسة غيره
من لا يصلح لسياسة نفسه - «لاستحالة أن يهتدى المسوس مع كون السائس
ضالاً» .

انظر : الراغب الاصفهاني ، كتاب الذريعة الى مكارم الشريعة ، تحقيق
ودراسة : د. أبو اليزيد العجمي ، القاهرة : دار الصحوة ، المنصورة : دار الوفاء
١٩٨٥م ، صص ٩٠ - ٩٣ .

والحقيقة ان العبادة والعمارة والخلافة شئ واحد ذو وجوه ترتبط بمفهوم
انسياسة ومجال اهتمامها .

انظر أيضا في هذا المفهوم : د. عبد القادر هاشم رمزي ، الدراسات
الانسانية في ميزان الرؤية الاسلامية : دراسة مقارنة ، قطر - الدوحة :
دار الثقافة ، ١٤٠٤هـ - ١٩٨٤م ، صص ١٧٨ - ١٨٢ .

احمد عبد السلام ، دراسات في مصطلح السياسة عند العرب ، تونس :
الشركة التونسية للتوزيع ، ١٩٧٨م ، صص ١١ - ٣٩ .

د. فتحي الدريني ، خصائص التشريع الاسلامي في السياسة والحكم
بيروت : مؤسسة الرسالة ، ١٤٠٢هـ - ١٩٨٢م ، ص ٢٦٣ وما بعدها .

(٢٢) أنظر في هذا : المعهد العالمى ، للفكر الإسلامى ، اسلامية المعرفة : المبادئ العامة - خطة العمل - الانجازات ، واشنطن ، القاهرة : مطابع الاهرام التجارية ، ١٩٨٥ ، ص ٧٥ وما بعدها .
د . عبد الحميد احمد أبو سليمان ، « اسلامية العلوم السياسية » مجلة الدراسات الاسلامية ، اسلام اباد ، باكستان : مجمع البحوث الاسلامية - الجامعة الاسلامية ، نوفمبر - ديسمبر ١٩٨٢م ، صص ٧٨ - ٨٨ .

(٢٣) د . منى أبو الفضل ، نحو منهجية للتعامل مع مصادر التنظير الإسلامى ، مرجع سابق ، ص ٣٧ وما بعدها .

د . منى أبو الفضل ، محاضرات مادة النظرية السياسية ، غير منشورة
الذيت على طلبة السنة التمهيدية للماجستير ، كلية الاقتصاد والعلوم السياسية
جامعة القاهرة ، ١٩٨٥ .

Dr. Mona Abul-Fadl, Alternative Perspective : Itroduction Islam
From Within, unpublished research, virginia, center of In-
ternational programs, 1985, pp. 9 ff.

Ismail Raji Al Faruqi, Tawhid : Its Implications for Thought
and Life, Washington D.C., The International Institute of Isla-
mic Thought, 1982, pp. 46 — 57, 170 — 186.

انظر جملة الدواعى وقرب اليها رؤية :

Dr. Mona Abul-Fadl, Towards An Alternative Conceptual
Framework for the study of Contemporary Muslim Poli-
tics, Unpublished Research, Cairo, 1985, pp. 1 ff.

(٢٤) انظر في الاشارة الى ذلك :

د . حامد عبد الله ربيع ، « اشكالية التراث وتدريس العلوم السياسية
في الجامعات العربية ، ندوة تدريس العلوم السياسية بالوطن العربى ،
لارنكا - قبرص ، ٤ - ٨ فبراير ١٩٨٥ .

د . كلیم صديقى « ما بعد الدول القومية الاسلامية ، ضمن : الحركة
الاسلامية : قضايا وأهداف ، ترجمة : ظفر الاسلام خان ، لندن : منشورات
المعهد الإسلامى ١٩٨١ صص ٣٧ - ٥٦ .

انظر أيضا في ضعف الفكر السياسى المعاصر وأسبابه : د . عبد الله
شريط ، الفكر الاخلاقى عند ابن خلدون ، تونس : الشركة الوطنية للنشر
والتوزيع ، ١٣٩٥ هـ - ١٩٧٥ . صص ٣١٥ - ٣١٦ .

(٢٥) قام الباحث بمسح لبعض كتابات علم السياسة وتاريخ الافكار
واذاهب السياسية وتوصل الى نتائج هامة في هذا المقام خاصة في القدر الذى
تعرض به هذه الكتابات الى « السياسة الاسلامية » أو الفكر السياسى

الاسلامى ، كما قدم رؤية نقدية لاهم المفاهيم التى تعتمد عليها وكذا المناهج التى تقوم عليها .

وقد تعرضت معظم هذه الكتابات بقدر هامشى لذلك الموضوع ، كما أنها عرفت مفهوم السياسة والمفاهيم السياسية الكبرى بعيدا عن أية اشارة الى مناهيها الاسلامية .

انظر في هذا : -

سيف الدين عبد الفتاح ، علم السياسة والتراث الاسلامى ، بحيث غير منشور ١٩٨٠ م .

انظر أيضا في هذا المقام تلك المقالة الجيدة

1. William Zartman, «Political Science», in, the study of the Middle East, Edited by Leonard Binder, Canada, Jon Wiely & Sons, Inc., 1979, PP. 265 — 309.

(٢٦) يشير الى ذلك ابن القيم مؤكدا ما أفسد الدين الا الملوك وعلماء وعلماء السوء والعباد الجاهلون ، فالاحتيال على الشرع واقع في الطوائف الثلاثة الذين قال فيهم عبد الله بن المبارك . . . « وهل أفسد الدين الا الملوك وأحبار السوء ورهبانها » وقد أورد محقق الكتاب قول الشيخ على بن على الغزى في شرحه على عقيدة الطحاوى « ان الملوك الجائرة يعترضون على الشريعة بالسياسات الجائرة ويعارضونها بها ويقدمونها على حكم الله ورسوله وأحبار السوء هم العلماء الخارجون عن الشريعة بأرائهم وأقبستهم الفاسدة المتضمنة تحليل ما حرم الله ورسوله ، وتحريم ما أباحه واعتبار ما ألغاه وابطال دين (الله) الذى شرعه على لسان نبيه صلى الله عليه وسلم والتعوض عز حقائق الايمان بخدع الشيطان وحظوظ النفس فقال الاولون : اذا تعارضت السياسة والشريعة ، قدمنا السياسة وقال الآخرون اذا تعارض العقل والنقل قدمنا العقل ، وقال أصحاب الذوق ، اذا تعارض الذوق والكشف وظاهر الشرع قدمنا الذوق والكشف »

انظر في ذلك : - ابن القيم الجوزية ، اغاثة اللهفان من مصايد الشيطان تحقيق وتصحيح : محمد حامد الفقى ، الاسكندرية : دار العدل ١٣٥٨ هـ - ١٩٣٩ م ، ج ١ ، ٣٤٦ .

انظر : ما قدمه الباحث في عناصر الرابطة الايمانية السياسية والتكافل السياسى فيما بينها .

(٢٧) انظر في المقصود بالواقعية كخصيصة من الخصائص العامة للاسلام:

د . يوسف القرضاوى ، الخصائص العامة للاسلام ، بيروت : مؤسسة الرسالة ، ج ٢١ ، ١٤٠٤ هـ - ١٩٨٣ م ، ص ١٥٧ وما بعدها .

(٢٨) انظر تفاصيل ذلك في : -

منير شفيق ، الاسلام في معركة الحضارة ، بيروت : دار الكلمة للنشر
ج ٢١ ، ١٩٨٤ ص ١١٢ - ١١٤ .

(٢٩) انظر في اشارات لضوابط العلاقة بين الاسلام والواقع :
عبد القادر هاشم رمزي ، مرجع سابق ، ص ٩٤ وما بعدها ، ومواضع
أخرى متفرقة .

ويرى الباحث أن هذه القضية في حاجة الى مزيد من البحث والتقصي ،
وهذا الامر سيكون لاشك أحد الاعتمادات البحثية .

(٣٠) انظر في تفاصيل شمول المنهج الاسلامي رسالتنا للدكتوراة ، مرجع
سابق ، ص ٢٠ وما بعدها .

(٣١) انظر في تفصيل هذا الأمر د . عماد الدين خليل ، مؤشرات حول
الحضارة الإسلامية القاهرة : دار الصحوة للنشر ، د . ت ، ص ٥ وما بعدها .

(٣٢) انظر للأهمية والبيان في هذا المقام : رسالتنا للدكتوراة ، مرجع
سابق ، ص ٥ وما بعدها .

(٣٣) انظر في هذا السياق : -

منير شفيق ، مرجع سابق ، ص ١٨٣ - ١٨٤ .

(٣٤) انظر في بيان هذا التوجه : - منير شفيق ، مرجع سابق ، ص ٢٠ ،
د . عبد القادر هاشم رمزي : مرجع سابق ، ص ٧٣ - ٧٤ .

أنور الجندی ، أصالة الفكر العربي الاسلامي في «واحدة الغزو الثقافي
سلسلة كتب اسلامية ، القاهرة : المجلس الاعلى للشئون الاسلامية ، رجب
١٢٨٩ هـ - سبتمبر ١٩٦٩ ، ص ٤٣ ويجدر في هذا المقام أن نشير الى أن المؤتمر
الاخير للجمعية الدولية للعلوم السياسية ، شهد تركيزا ملحوظا على فكرة عالمية
علم السياسة .

Globalization of Political Sciences

الا ان هذه الفكرة رغم التركيز عليها ، وفي اطار ما تقدم من بحوث تدور حولها
لم تتعرض لمعظم القضايا السياسية الأساسية التي يثيرها هذا الموضوع
وسيكون هذا موضع اهتمام الباحث تحليلا وتفصيلا في بحث قادم حول «صناعة
علم السياسة المعاصر» .

انظر : International Political Science Association, World
Congress XIV, Programs, August 28 — September 1, Washing-
ton, D.C, 1988.

انظر كذلك : International Political Science Association
Fourteenth World Congress, International Political Sci-
ence Abstracts, Washington, D.C., August 28 -- September
1, 1988.

قارن ذلك بدعوة عالمية الاسلام : -

سيف الدين عبد الفتاح ، التجديد السياسى ٠٠٠ ، مرجع سابق ، ص ص ٥٤ - ٥٥

د . محمد على ضناوى ، مقدمات في فهم الحضارة الاسلامية ، الاتحاد الاسلامى العالمى للمنظمات الطلابية ، بيروت : دار القرآن الكريم ، ١٤٠٣ هـ - ١٩٨٣ ، ص ص ٢٥ - ٢٧ ، ص ٢٩ وما بعدها .

(٣٥) من الجدير بالاشارة الى أن هذه المعانى تؤكد لها اللغة ، فالمنهج لغة هو الطريق الواضح والسلوك المبين والسبيل المستقيم ، يقال نهج الطريق أبانه و أوضحه ونهجه أيضا سلكه .

ويمكن مقارنة هذه المعانى بالكتابات الغربية التى تميل الى حصر مفهوم النهج ودلالاته في نطاق النشاط الذهني أو الفكرى للانسان وتستبعده من مجال الممارسة والحياة اليومية ، بينما تعبر عن الأخيرة باصطلاح آخر method هو Way of life اذا غالبا ما توقع دراسات النهج في اطار الدراسات النظرية أو الكتابات الفلسفية .

الا أن الاسلام بوصفه منهج حياة شامل يلعب دورا جوهريا في حركة الانسان الحضارية وأنه بدون تحديد النهج وفق المعنى الذى يرتبط فيه المستوى التئظيرى والحركى في آن واحد ، فليس ثمة طريق يوصل الى المقاصد والغايات مهما بذل من جهود وقدم من عطاء .

أنظر في تفاصيل ذلك : محمود شاكر ، رسالة في الطريق الى ثقافتنا القاهرة : دار الهلال . أكتوبر ١٩٨٧ ، ص ٣٤ وما بعدها ، د . منى أبو الفضل نحو منهجية للتعامل مع مصادر التئظير الاسلامى بين المقدمات والمقومات بحث ضمن اللقاء العالمى الرابع ، المعهد العالمى للفكر الاسلامى ، الخرطوم يناير ١٩٨٧ ، ص ١٢ .

Justis Buchler, The Concept of Method, Ney York

Columbia University Péess, 1952, PP. 1 — 8.

Charles Hills Kaiser, An Essay on Method, New Burm-Swick :

Rutagers University Press, 1952, PP. 6 — 10.

أنظر كذلك حول مفهوم النهج وشموله للنظر والحركة وبيان حقيقة الارتباط بين مفهوم الدين والشرعة والمنهاج : سيد قطب ، معالم في الطريق ، بيروت : دار الشروق ، د . ت ص ص ٨ - ١١ ومواضع أخرى ، د . عائشة عبد الرحمن مذمة في النهج ، القاهرة : معهد البحوث والدراسات العربية ، قسم البحوث والدراسات العربية واللغوية ، جامعة الدول العربية ، ١٩٧١ ، ص ٩ وما بعدها وفي اعتبار النهج مسألة مفاهيم بالأساس أنظر : د . محمد عابد الجابرى الخطاب العربى المعاصر : دراسة تحليلية نقدية ، الدار البيضاء : المركز الثقافى العربى ، بيروت : دار الطليعة ، ١٩٨٢ ، ص ١٢ .

(٣٦) تحدث الدكتور سعيد اسماعيل عن حقيقة تلك الروابط الفطرية الا
الا أنه لم يشر الى ان الاسلام قد حدد محتواها تحديدا متميزا ، فضلا عن أنه
لم يشر في طبيعة العلاقة بين القومية والاسلام الى حقيقة التصاعد عند التعارض
بينهما .

أنظر : -

د . سعيد اسماعيل ، أمه عربية واحدة ذات رسالة اسلامية خالدة
الأهرام ١٩/٨/١٩٨٧ .

قارن في هذا :

د . عبد البور شاهين ، اسلام أو قومية ، الأهرام ٣/٦/١٩٨٧ .
(٣٧) « ولا تلقوا بأيديكم الى التهلكة » (البقرة / ١٩٥) .

(٣٨) « ولكم في القصاص حياة » (البقرة / ١٩٧) .

(٣٩) « لكن الرسول والذين آمنوا معه جاهدوا بأموالهم وأنفسهم »
: (الأنفال / ٨٨) .

(٤٠) يقول القرآن في ذلك « يا نوح انه ليس من أهلك انه عمل غير صالح »
(هود / ٤٦) « واذا ابتلى ابراهيم ربه بكلمات فاتمهن قال انى جاعلك للناس
اماما ، قال ومن ذريتى قال لاينال عهدى الظالمين » (البقرة / ١٢٤) .

(٤١) وتكملة الحديث : « قال رسول الله (ص) أنصر أخاك ظالما أو
مظلوما ، فقال رجل يا رسول الله أنصره اذا كان مظلوما ، فأريت ان كان ظالما
كيف أنصره ، قال (ص) تحجره أو تمنعه من الظلم فان ذلك نصره » رواه
البخارى في صحيحه : أنظر : النووى ، رياض الصالحين . . مرجع سابق
ص ٥٢ .

(٤٢) أنظر في اعتبار الاسلام للوطن :

د . محمد سعيد رمضان البوطي ، «الوطن مهاد لا بد منه» ، الوعي الاسلامي
الكويت ، السنة السابعة ، العدد (٧٣) محرم ١٣٩١ هـ - فبراير ١٩٧١ م
صص ٤٤ - ٤٩ .

محمد الاباصيرى ، « المعانى السامية في الوطنية » ، الوعي الاسلامي
الكويت ، السنة (١٧) ، العدد ١٩٨ ، جمادى الآخرة ١٤٠١ هـ - ابريل ١٩٨١
صص ٣ - ٥ .

(٤٢) أنظر في مفهوم القومية كما تعرفه الخبرة المعاصرة :

د . حورية توفيق مجاهد ، القومية كظاهرة عالمية ، « محاضرات مطبوعة » ،

تمهيدى ماجستير ، كلية الاقتصاد والعلوم السياسية ، جامعة القاهرة ، ١٩٨٢
وهي احدى المقالات الهامة التي طرحت المفهوم بشكل جديد يختلف عن
الدراسات السابقة في هذا الموضوع .

أنظر أيضا :

د* حورية توفيق مجاهد ، الاستعمار ظاهرة عالمية ، القاهرة : عالم الكتب ١٩٨٥ ، ص ١٢٨ وما بعدها .

د* أحمد يوسف أحمد ، « القومية والوحدة العربية » ، ضمن : عروبة مصر - حوار السبعينات ، اشراف : د* سعد الدين ابراهيم ، الاهرام ، مركز الدراسات السياسية والاستراتيجية ، ١٩٧٨ م ، صص ٢٢ - ٢٣ .

د* عبد الكريم أحمد ، القومية والمذاهب السياسية ، القاهرة : الهيئة العامة للنشر والنشر ، ١٩٧٥ ، ص ٤٥ ومواضع متفرقة أخرى .

(٤٣) د* منى أبو الفضل ، نحو منهجية للتعامل ، مرجع سابق ، ص ص ٢ - ٣ .

(٤٤) د* همام عبد الرحيم سعيد ، الفكر المنهجي عند المحدثين ، كتاب الأمة ، قطر : رئاسة المحاكم الشرعية ، المحرم ١٤٠٨ (أنظر مقدمة الكتاب لعمر عبيد حسنه : صص ٧ - ١٢) .

رغم أن مجلة الفكر العربى . قد خصصت أول اعدادها لمناقشة قضية الفكر العربى وأزمة المنهج ، الا انها في الحقيقة لم تتناول ايا من المسائل الجوهرية بصدد هذه القضية . أنظر : د* مطاوع صفدى (محرر) ، الفكر العربى وأزمة المنهج (ملف) مجلة الفكر العربى ، بيروت - ليبيا : معهد الانماء القومى ، العدد الاول ، السنة الاولى ، يونيو ١٩٧٨ ، ص ١٦ وما بعدها .

د* حامد ربيع ، مقدمة : سلوك الممالك في تدبير الممالك لابن أبى الربيع ، مرجع سابق ، ج ١ ، ص ٣١ ومواضع أخرى متفرقة .

(٤٥) اعتمدنا بصفة أساسية على الأستاذ منير شفيق في اثاره هذه الفضية :

منير شفيق ، الاسلام في معركة الحضارة ، مرجع سابق صص ٩٥ - ٩٩ .

(٤٦) أنظر في تأصيل هذا المفهوم .

د* منى أبو الفضل ، محاضرات في أصول المنظور الحضارى ، ألتييت على طلبة البكالوريوس في مادة النظم السياسية العربية ، جامعة القاهرة : كلية الاقتصاد والعلوم السياسية ، ١٩٨٠ م .

(٤٧) أنظر : Rager Garoudy, I'Islam habite notre avenir, Desclée De Brouwer, 1981.

(٤٨) أنظر لتفصيل المآخذ على مفهوم الموضوعية ، وتميزات مفهوم الاستقامة العلمية ، سيف الدين عبد الفتاح ، التجديد السياسى والخبرة الاسلامية ، مرجع سابق ، صص ٤١ - ٥٧ .

(٤٩) اعتمد الباحث بصورة أساسية لصياغة مفهوم الوعى وفق عناصر الرؤية الاسلامية على دراستين قيمتين في هذا المقام : د* محمد المبارك ، نحر

وعى اسلامى جديد ، القاهرة ، القى البحث في قاعة المحاضرات في الازهر، د. ن
د. ت ، صص ١٩ - ٢٣ .

ابراهيم البيومى غانم ، مفهوم الوعى الاسلامى ، دراسة تحليلية من منظور
أصولى ، بحث غير منشور ، القاهرة ، ١٤٠٧ هـ - ١٩٨٧ ، صص ١ - ٢٤ .

(٥٠) أنظر في هذا الاطار ، سيد قطب ، معالم في الطريق ، مرجع سابق
صص ١٤٣ - ١٤٤ صص ١٦٢ - ١٦٦ .

(٥١) قارن رؤية مناقضة للرؤية الاسلامية تعتبر الواقع أساسا للوعى
وبتاجا مجتمعيا : مرجريت كوامسون ، ديفيد ريدل ، مقدمة نقدية في علم
الاجتماع ، ترجمة : د. عبد الباسط عبد المعطى ، د. غريب سيد ، القاهرة :
دار الكتب الجامعية ، ١٩٧٢ ص ١٢٢ وما بعدها .

أ. ك أوليدوف ، الوعى الاجتماعى ، ترجمة ميشيل كيلو ، بيروت ، دار
ابن خلدون ١٩٧٨ م ، صص ١٤ - ١٥ ، د. عبد الباسط عبد المعطى ، الوعى
التنموى العربى ، ممارسة بحثية ، القاهرة : دار الموقف العربى ١٩٨٣ م ، صص
١٢ - ٢٨ .

K. Marx and F. Engels Basic Writings on Politics and Philoso-
phy, edited by L.S. Feuer, Callins, 1969, P. 288.

D.V.A fanasyev and Others, Fundamentals of Scientific Social-
ism, Moscow, Progress Publishers, 1959, P. 258.

يليماك ، فولودين ، كيف يتطور المجتمع ، موسكو ، دار التقدم ، ١٩٨٣
صص ٢٠ - ٢٩ .

مجموعة من الكتاب السوفييت ، أب السياسة ، ترجمة : سعد رحى ،
القاهرة ، دار الثقافة الجديدة ، ١٩٨٢ ، صص ٥ - ١٥ ، د. سمير أيوب
تأثيرات الايدلوجيات في علم الاجتماع بيروت ، معهد الانماء العربى ١٩٨٣
صص ٣٦ - ٥٤ .

(٥٢) أنظر : محمد المبارك ، مرجع سابق ، ص ٢٥ .

(٥٣) أنظر في سياق تأصيل الوعى الذاتى :

د. على شريعتى ، العودة الى الذات ، ترجمة : د. ابراهيم الدسوقي
شتا ، القاهرة : الزهراء للاعلام العربى ، ١٤٠٦ هـ - ١٩٨٦ م ، ص ٣١ ،
صص ٤٠ - ٤١ ، صص ٤٤ - ٤٧ ، ص ٥٢ ، ٦٨ ، ٧١ ومواضع أخرى متفرقة .

(٥٤) اهتم القرآن والسنة ومجمل الرؤية الاسلامية فضلا عن تحديد مفهوم
الاستقامة وشروطها بحدودها الأساسية بما يوضح أن للاستقامة مضاداتها
وبؤثر عليها سلبا : أنظر في هذا مرتضى المطهرى ، الانسان والايمان ، بيروت :

دار التيار الجديد ، د. ت ، صص ٦٨ - ٧٢ .

جودت سعيد ، حتى يغيروا ما بأنفسهم ، القاهرة : مطبعة الحسين الجديدة ، ط ١٩٧٧ ، ص ١٣٩ وما بعدها .

أنظر بصفة خاصة الشاطبي حيث يحصر الخروج عن حد الاستقامة خاصة فيما يتعلق بالمصادر الأساسية الإسلامية في أربعة أنواع هي : الجهل بأدوات الفهم ، والجهل بالمقاصد ، وتحسين الظن بالعقل ، واتباع الهوى ، الشاطبي ، الاعتصام ، تحقيق محمد رشيد رضا ، القاهرة : دار التراث العربي ج ٢ ، ص ص ٢٩٣ - ٣٦٢ ، قارن بتلك الأمور التي تخرج ممارسيها عن حد الاستقامة وما يطرأه القرآن من قواعد لتأسيس اليقين وتحقيق الاستقامة : د . محمد السيد الجليلند نظرية المطلق بين فلاسفة الإسلام واليونان ، القاهرة ، مطبعة التقدم ، ط ٢ ١٤٠٦ هـ - ١٩٨٥ ص ص ٣ - ٤ ، ص ١٣٩ وما بعدها .

(٥٥) يربط ابن تيمية بين الكلمة الطيبة والأفعال الصالحة ، والكلمة الخبيثة والأفعال الباطلة فيقول :

فالأفعال الباطلة التي يعتقدها الإنسان عند الحقيقة تخونه ولا تنفعه بل هي كالشجرة الخبيثة التي اجتثت من فوق الأرض مالها من قرار ، فمن كان معه كلمة طيبة أصلها ثابت كان له فرع في السماء يوصله إلى الله ، فانه سبحانه إليه يصعد الكلم الطيب والعمل الصالح ليرفعه ومن لم يكن معه أصل ثابت فانه يحرم الوصول لانه ضيع الأصول .

انظر ابن تيمية ، الفرقان بين الحق والباطل ، القاهرة : دار الطباعة المحمدية ، ١٣٩٨ هـ ، ص ص ١١٣ - ١١٤ .

انظر أيضا في تفسير مفهوم الكلمة الطيبة :

ابن قيم الجوزية ، الامثال في القرآن الكريم ، تحقيق ، أبو حذيفة ابراهيم بن محمد ، طنطا مكتبة الصداية ، ١٤٠٦ هـ - ١٩٨٦ م ، ص ٣٥ وما بعدها .

محمود بن الشريف ، الامثال في القرآن ، القاهرة : دار المعارف د . ت ص ص ٧٥ - ٧٦ .

وفي الارتباط بين العقيدة والكلمة والمفهوم ارتباطا قويا لا ينفصم ، حامد بدر ، الإسلام قلعة الانسانية ، القاهرة : المجلس الأعلى للشئون الإسلامية شعبان ، ١٣٩٢ هـ - سبتمبر ١٩٧٢ ، ص ١٥ وما بعدها .

انظر أيضا في مفهوم الكلمة والولود وربطها بمفهوم الكلمة الطيبة ، والكلمة والعقيم : د . عبد العزيز كامل ، الإسلام والمستقبل ، القاهرة ، دار المعارف ١٩٧٥ ، ص ٩٨ .

(٥٦) انظر في هذا المعنى :

.. محمد عبد الرحمن عوض ، فقه الكلمة ومسؤوليتها في القرآن والسنة القاهرة : دار الانصار ، ١٣٩٩ هـ ، ص ص ٤ - ٣٦ .

- أنور الجندى ، تصحيح اللغة ، القاهرة ، دار الاعتصام ، ١٩٧٨ م
صص ٢٩ - ٣٠ .

- أنور الجندى ، تصحيح المفاهيم الاسلامية ، القاهرة دار الاعتصام
١٩٧٨ م ، صص ٣ - ٤ .

انظر في صراع الكلمة واسترداد المفاهيم المغتصبة على حد تعبير المؤلف .
- محمد رفاعى سرور ، حكمة الدعوة ، القاهرة : مكتبة وهبة ، د . ت
صص ٧١ - ٧٧ .

انظر أيضا حول هذا المعنى حيث تحاول مفاهيم الغرب أن تحل محل
المفاهيم الاسلامية التى سبقتها الى الميدان ، وقام الصراع بين تلك المفاهيم
الواردة على حساب الأمة وكيانها الفكرى والسياسى الخاص وكان لابد
للاسلام ان يقول كلمة في معترك هذا الصراع وكان لابد أن تكون الكلمة قوية
نميتة صريحة وواضحة كاملة شاملة للكون والحياة والانسان والمجتمع والدولة
والنظام ليباح للأمة أن تعلن كلمة الله في المعترك وتنادى بها وتدعو العالم
البنيا .

١٣٩٩ هـ ، ١٩٧٩ م ، ص ٩ .

محمد باقر الصدر ، فلسفتنا ، بيروت : دار المعارف للمطبوعات ، ط ٩
انظر أيضا في أن تأصيل المفاهيم الاسلامية يقع ضمن عملية المواجهة
انحسارية بما يحقق عناصر الاستقامة في الرؤية الاسلامية ، محمد تقى المدرس
انفكر الاسلامى مواجهة حضارية ، لبنان : دار التربية ، ١٣٨٩ هـ ، ص ٥
ومابعدا .

(٥٧) يقول تعالى « اليه يصعد الكلم الطيب والعمل الصالح » .
(حاطر / ١٧) انظر في هذا المعنى وخطر العقيدة في بناء الأفكار والأعمال :
عبد الكريم الخطيب ، مرجع سابق ، ص ٨٠ .

تقى الدين النبهانى ، الشخصية الاسلامية ، د . م ، دار السياسة
للطباعة ، د . ت ، ق ١ ، ص ١٤٨ ومابعدا .

د . محمد يوسف موسى ، العقيدة وخطر الانحراف ، القاهرة : سلسلة
الثقافة الاسلامية ، دار الثقافة العربية ، ١٣٨٢ هـ - ١٩٦٣ م صص ٣٠ - ٣٧

(٥٨) د . حامد ربيع ، الخبرة الاسلامية حول نظرية حقوق الانسان
ودلالاتها النهاجية ، بحث غير منشور ، د . ت ، صص ١ - ٣ .

(٥٩) انظر تفصيل هذه الاتجاهات :

منير شفيق ، الاسلام في معركة الحضارة ، مرجع سابق ، صص ١٦٤ -

(٦٠) 'نظر في اشارة الى ضرورة الضبط اللغوى عند الاستخدام : جوردن
هلفيش ، فيليب سميث ، التفكير التأملى ، ترجمة : السيد محمد العزاوى
د . خليل ابراهيم شهاب ، القاهرة : دار النهضة العربية ، ١٩٦٣ ، صص
١٦٥ - ١٦٨ .

(٦١) يقول الله سبحانه وتعالى : « الرحمن ، خلق الانسان ، علمه البيان »
(الرحمن / ١ - ٣) .

فلولا البيان لكان الانسان خلقا غير هذا الخلق ، ولولا قدرته على اجتياز
محنة البيان ، أى محنة اللغة التى لا تكاد تستقر حدود ألفاظها ولا حدود
جملها لواقع في دمار اليأس من اللغة وقدرتها على الابانة عن نفسه . فالنظر
يوجب أن يكون أول البيان أى أول اللغة التى يبين بها الناس عما في أنفسهم
مضبوطا صحيح الحدود ، ظاهرها لا يكاد يكون فيها اختلاف يذكر ثم يتوارث
اللغة جيل بعد جيل يستخدمها لمعان متجددة ، وتكثر المعانى الحادثة وتتلاحق
على اللفظ الواحد .

ولكن « اللفظ يبقى كسائر ألفاظ اللغة يتكلم الناس به ويستعملونه في
بيانهم وينشأ فساد النظر في الفكر من استخدام هذا اللفظ أداة للتفكير تبعا
لقصور القدرة على بلوغ كنه هذه الروابط التى تشد معانيه القديمة والحادثة
بعضها الى بعض شدا محكما للدلالة على معنى مركب تكون له في الذهن
صورة جامعة . وهذه الصادرة الجامعة هى منشأ كل اختلاف في اللغة والفهم
والتفكير ، فاذا بدأ المرء يفكر مستخدما لفظا ينطوى على صورة جامعة وعرض
له في ادراك هذه الروابط عارضى من الوهم أو سوء التقدير أو من اساءة فهم
الروابط أو تغليب بقصد المعانى الحادثة فيه على بعض أومما نشئت من وجوه
أخرى كثيرة . . كان تفكيره مهتدا بسلوك طريق غريبة يجره اليها بعض ما بنى
عليه تفكيره . .

وعلى مثل ذلك يكون شأن الذى يتلو كلاما يحاول أن يفهمه أو يحاول
أن يفسره فهو عرضة للانحياز الى جانب من الفهم أو التفسير يزيد وينقص
على قدر مبلغه من كنه الالفاظ التى يحاول أن يفسرها أو يفهمها ولاسيما اذا
نضمن الكلام الفاظا تنضم على صورة جامعة . . .) .

انظر في تفصيل ذلك ، محمود شاكر ، أباطيل واسمار ، القاهرة : مطبعة
المدنى ، ط ٢ ، ١٩٧٢م ، ج ١ ، صص ٥١٥ - ٥١٧ .

(٦٢) وتعلق اللغة بقضية الهوية تؤكد ما للالفاظ من خطر شديد ، لان
البداهة توجب ان يكون « اللفظ » الذى نستعمله محدد ، وربما يقع المرء تحت
سلطان هذه البداهة فلم يلق بالا الى هذا الامر المعقد الذى يفضى اليه الواقع

الذي تعيشه اللغات ، فيستعمل اللفظ أو يقرأ ثم يفكر فيه تفكيراً متسماً بالتصور عن ادراك هذه الحقيقة . . . وهي حقيقة الاختلاف التي حدثت في جميع الالسنه وفي جميع الازمنة .

ومن ثم فان الكلمة والمعنى واللغة صارت جميعاً مدار معركة يجب التنبه الى خطرها والمسئولية تجاهها . . . فالمرء لا يستطيع أن يعرف حقيقة عدوه الا بعد تمام معرفته لحقيقة كلمته . . . وهو أيضاً اذا ما وقع تحت سلطان كلمة عدوه فقد وقع في أسره الذي لا محال منه الا بالتيقظ الدائر حيال الكلمة المفترضة والمنطوقة والمكتوبة والسموعة ، ومجمل المفارقة والتمايز والهوية لا يقوم الا بكلمة أخرى تستطيع ان تشكل البدال الذي يجب أن يتمثله في قول: وحركته هذا من ناحية وان ينبرى لسلطان كلمة الخصم فتنتقضه ويبقى كإنمته السلطان الاعلى ومعنى ذلك أن تكون حضارة الكلمة وثقافتها وآدابها وأسسها الفلسفية قادرة حتى من تاريخها الماضي وتاريخها الانى على ان تقوم في وجه حضارة كلمة (العدو) وثقافته وآدابه وفلسفته . وهذا يجعل الرضى للعبث بشأن الكلمة خاصة في اللغة العربية أو أى لغة أخرى ذلك أن الكلمة هي مقدمة البيان والبيان وطريقه هو خصوص وتميز وهوية ، وبيان في جملته هو نعمة الله الكبرى التي انعم بها على عباده من كل جنس ولون . . . فمن استهان بما للكلمة فقد استهان بأفضل آلاء الله لعباده وبالنعمة الكبرى التي أخرجته من حد البهيمة العجماء الى حد الانسان الناطق .

فللكلمة مسئوليتها وخطرها ومسئوليتها البيان والهوية والتمايز وخطرها بالتقليد والتلبيس قصورا في الفهم أو توهمات الادراك أو تفريطا في حدها أو افراطا في مدلولاتها .
انظر :

د . اكرم ضياء العمرى ، التراث والمعاصرة ، سلسلة فصلية ، كتاب الامه ، العدد العاشر ، الدوحة : رئاسة المحاكم الشرعية والشئون الدينية شعبان ، ١٤٠٥ هـ ، ص ٧٢ .

انظر أيضا : د . محمود شاكر ، أباطيل وأسمار ، مرجع سابق ، ص ٥١٤ ص ٥٦١ - ٥٦٢ .

انظر كذلك : د . نوري جعفر ، آراء ومواقف تربوية ونفسية صائبة في التراث العربي الاسلامي ، الجمهورية العراقية : منشورات وزارة الثقافة والإعلام ، دار الرشيد للنشر ، ١٩٨٢م ، ص ٢٤ .

(٦٣) يؤكد سبحانه أهمية اللغة وأنها الأساس في توزيع الناس الى شعوب ونباثل « يا أيها الناس انا خلقناكم من ذكر وانثى وجعلناكم شعوبا وقبائل لتعارفوا . . . ان اكرمكم عند الله اتقاكم » (الحجرات / ١٣) - التعارف

وسيلته اللغة التي تجمع القوم ، وتميز الشعب عن غيره . ، كما أنها الاداة للتفاهم والتعارف .

(٦٤) ويؤكد سبحانه على أهمية اللغة في عملية التوزيع والتميز فيقول (ومن آياته خلق السموات والارض واختلاف ألسنتكم وألوانكم أن في ذلك لآيات للعالمين) (الروم / ٢٢) فسبحانه يبين أن اختلاف الناس في اللغة واللون من آياته العظمى التي ترقى الى درجة اعجازه في خلق السموات والارض .
(٦٥) لقد أرسل الله الرسل هذه وجعل كل رسالة بلغة للنبي الذي كلفه بحملها والعمل بها فقال : -

« وما أرسلنا من رسول الا بلسان قومه ليبين لهم فيضل الله من يشاء ويهدي من يشاء وهو العزيز الحكيم » (ابراهيم / ٤) .

- والوحي بيانه سبحانه سماه بالكتاب والذكر والبيان وهو مجموع الآيات والمبادئ والأسس التي عبرت عنها ، وأن أصل هذه الآيات ووحيتها « الكلمة » وقد سمي سبحانه وحيه بالكلمة والكلمات . . . فقال سبحانه : -

« وتمت كلمة ربك صدقا وعدلا لا مبدل لكلماته وهو السميع العليم » (الأنعام / ١١٥) .

« فتلقى آدم من ربه كلمات فتاب عليه ، أنه هو التواب الرحيم » (البقرة / ٣٧) .

« واتل ما أوحى اليك من كتاب ربك ، لا مبدل لكلماته ولن تجد من دونه ملتحدا » (الكهف / ٢٧) .

« ولقد كذبت رسل من قبلك فصبروا على ما كذبوا وأوذوا حتى أتاهم نصرنا ولا مبدل لكلمات الله ولقد جاءك من نبأ المرسلين » (الأنعام / ٩٦) .

- وكل كلمة تتألف من ركنين هما اللفظ والمعنى والعلاقة بينهما ارتباطية تصل الى حد كونها سببية فلا بد للمعنى من كلمة أو كلمات تعبر عنه ، ولما كان الوحي مجموعة كلمات لها دلالاتها فان العلاقة بين الوحي واللغة علاقة (تفاعلية) لا يمكن انفصال أي منهما عن الطرف الآخر ويؤكد سبحانه على هذه العلاقة يقول في كتابه العزيز : « فانما يسرناه بلسانك لتبشّر به المتقين وتنذر به قوما لدا » (مريم / ٩٧) .

أنظر في العلاقة بين الوحي واللغة : -

د . عبد الله سلوم السامرائي ، الاسلام والقومية - الاسلام والامة
العراق - بغداد : دار الحرية للطباعة ، ١٤٠٥ هـ - ١٩٨٥ م (صص ٥٣ - ٥٨)

(٦٦) يمس بن باديس هذه المعاني في تفسيره لقول الله سبحانه وتعالى « وقال الرسول : يارب ان قومى اتخذوا هذا القرآن مهجورا » (الفرقان / ٣٠)
فائلا « ونحن معشر المسلمين قد كان منا للقرآن العظيم هجر كثير في الزمان الطويل وان كنا به مؤمنين . بسط القرآن عقائد الايمان كلها بدلتها العقلية القريبة القاطعة فهجرناها وقلنا تلك أدلة سمعية لا تحصل اليقين وأخذنا في الطرائق الكلامية المعقدة وأشكالاتها المتعددة واصطلاحاتها المحدثه مما يصعب أمره . . . وبين القرآن أصول الأحكام وفوائدها في الصالح الخاص والعام فهجرناها واختصرنا على الفروع الفقهية مجردة بلا نظر جافة بلا حكمة محجة وراء أسوار من الألفاظ تغنى الأعمار وقبل الوصول اليها . . وبين مكارم الاخلاق ومنافعها ومساوىء الأخلاق ومضارها وبين السبيل للتخلي عن هذه والتخلي بتلك مما يحصل به الفلاح بتركيز النفس . . . فهجرنا ذلك كله . . . ووضعنا اوضاعا من عند أنفسنا واصطلاحات من اختراعنا وخرجنا في أكثرها عن الحنفية السمحة الى الغلو والتنتع وعن السنة البيضاء الى الاحداث والابتداع . . وأدخلنا فيها من النسك الأعجمي والتخيل الفلسفي ما أبعدنا غاية البعد عن روح الاسلام وألقى بين أهلها بذور الشقاق والخصام وآل الحال بهم الى الخروج من أثقال أغلالها والاقتصار على بقية رسومها للانتفاع منها ومعارضة هداية القرآن بها ، وعرض علينا القرآن هذا الكون ونبهنا على ما فيه من «بائس الحكمة ومصادر النعمة للنظر ونبحث ونستفيد ونعمل فهجرنا ذلك كله ودعانا القرآن الى تدبره وتفهمه والتفكير في آياته ولا يتم ذلك الا بتفسيره وتبيينه فأعرضنا عن ذلك وعلمنا القرآن أن النبي (ص) هو المبين للناس ما نزل اليهم من ربهم وان عليهم أن ياخذوا ما آتاهم وينهوا عما نهاهم عنه فكانت سنته العملية والقولية تالية للقرآن فهجرناها كما هجرناه وعاملناها بما عاملناه به وكم قابلناه بالصد والهجران وشر المهاجرين (الهاجرين) للقرآن هم الذين يضعون من عند أنفسهم ما يعارضونه به ، ويصرفون وجوه الناس اليهم والى ما وضعوه . . لانهم جمعوا بين صدهم وهجرهم في أنفسهم ضد غيرهم فكان شرهم وبلائهم متجاوزا وشر للشر وأعظم البلاء ما كان كذلك . »

ابن باديس ، آثار ابن باديس ، اعداد وتصنيف : عمار الطالبي ، الجزائر : دار اليقظة العربية بالاشتراك مع دار الشركة الجزائرية ، ١٩٦٨ ، الجزء الاول صص ٤٠٧ - ٤٠٩ .

ومن الجدير بالذكر أن عقائد الايمان وأصول الاحكام ومكارم الأخلاق «جسلة الاصطلاحات كلها جميعا يمكن أن ترد الى دائرة المفاهيم الاسلامية على أنواعها ، وهو ما يؤكد أهمية احياء المفاهيم الاسلامية ضمن عملية بنائها واهمال ذلك والاستبدال بها مفاهيم غربية انما يشكل هجرانا للقرآن ومفاهيمه ، كما انه ليس لدع أن يدعى أن هذه الآية السابقة وقعت في قريش عند بدء الدعوة وما يعنى ذلك أن شكوى الرسول من قومه قريش الرسل لهم بالقرآن الذين

مدوا عنه فتركوه وثبتوا على تركه وهجره غير أن الفهم الصحيح وإن اعتبر المناسبة في شكوى النبي (ص) (للمهاجرين) (للهجرين) بانزال العقاب بهم .

ولما كان الهجر طبقات أعلاها عدم الإيمان به ، فكل هاجر حظه من هذه الشكوى وهذا الوعيد .

- أنظر : المرجع السابق ، ص ٤٠٧ .

(٦٧) عمر عبيد حسنة ، نظرات في مسيرة العمل الاسلامي ، كتاب الأمة العدد (٨) قطر رئاسة المحاكم الشرعية والشئون الدينية المحرم . ١٤٠٥ هـ ص ٤٨ .

(٦٨) يقول تعالى « فخلق من بعدهم خلف ورثوا الكتاب يأخذون عرض هذا الأدنى ، ويقولون سيغفر لنا ، وإن يأتهم عرض مثله يأخذوه ، ألم يؤخذ عليهم ميثاق الكتاب أن لا يقولوا على الله إلا الحق ودرسوا ما فيه والدار الآخرة خير للذين يتقون أفلا تعقلون ، والذين يمسكون بالكتاب وأقاموا الصلاة أنا لا نضيع أجر المصلحين » أو تقولوا إنما أشرك أبائنا من قبل وكنا ذرية من بعدهم أفتهلكنا بما فعل المبطلون . . . وكذلك تفصيل الآيات ولعنهم يرجعون . . . واتل عليهم نبأ الذي آتينا آياتنا فانسخ منها فاتبعه الشيطان فكان من الغاوين ولو شئنا لرفعنا بها ، ولكنه أخذ الى الأرض واتبع هواه ، فمثله كمثل الكلب إن تحمل عليه يلهث أو تتركه يلهث ذلك مثل القوم الذين كذبوا بآياتنا فانقصص القصص لعلهم يتفكرون . . . (الاعراف / ١٦٩ - ١٧٦) .

أنظر في تحديد المفاهيم الاسلامية من خلال الممارسة : -

محمد الغزالي ، سر تآخر المسلمين ، القاهرة : دار الصحوة ، ١٤٠٥ هـ - ١٩٨٥ ص ٥ ، ١٤ ، ١٧ ، ١٥٩ . . . ومواضع أخرى .

محمد الغزالي ، نظرة في واقعنا الاسلامي مع مطلع القرن الخامس عشر الهجري القاهرة : دار ثابت ١٩٨٣ م ، صص ٢٥ - ٣٠ .

محمد الغزالي ، الاسلام والاستبداد السياسي ، القاهرة : دار الكتاب العربي ، د . ت ، صص ٤٦ - ٥٥ .

محمد الغزالي ، « فقه الدعوة الاسلامية ومشكلة الدعوة » ، الأمة : قطر : رئاسة الشئون الدينية ، رمضان ١٤٠٤ هـ ، صص ١٩ - ٢٩ .

د . محمد ابراهيم الفيومي ، تأملات في أزمة العقل العربي ، القاهرة : مكتبة الانجلو المصرية ، ١٩٨٣ ، ص ١٩٦ - ٢٢٣ خاصة ص ٢١٢ .
أنظر كذلك : -

ابراهيم بن علي الوزير : على مشارف القرن الخامس عشر الهجري ، بيروت : دار الشروق ، ط ٣ ، ١٤٠٢ هـ - ١٩٨٢ م .

أنظر أيضا : جمال سلطان ، « الاستقاط المصطلحي ، مداخله ومخاطره ،
مجلة الامة ، شهرية ، العدد (٦٩) السنة (٦) رمضان ١٤٠٦ هـ مايو ١٩٨٦
ص ١٧-١٩ .

(٦٩) الحديد / ١٦ .

(٧٠) أنظر تأصيلا نظريا لهذه الفكرة : د . حامد عبد الله ربيع ، الدعاية
الصهيونية جامعة الدول العربية ، المنظمة العربية للتربية والثقافة والعلوم
معهد البحوث والدراسات العربية ، ١٩٧٥م ، صص ٢١٦ - ٢١٨ .

أنظر كيف عرض القرآن نماذج تاريخية وبشرية للانتصار لفكرة أو التأكيد
عليها أو التحذير من خطأ وضرورة الاعتبار من هذا النماذج .

محمد عبد الله السمان ، القرآن والسلوك الانساني ، مرجع سابق
ص ٨ .

أنظر تلك الدراسات التي قدم فيها د . عماد الدين خليل بعضا من النماذج
التاريخية .

د . عماد الدين خليل ، القيادة والسلطة في التاريخ الاسلامي ، القاهرة :
مكتبة النور ١٩٨٥ م .

أنظر أيضا دراسة مماثلة لسابقتها حيث تركز على سقوط دول اسلامية
وبيان أسباب سقوطها : -

د . عبد الحليم عويس ، أوراق ذابلة من حضارتنا : دراسة لسقوط ثلاثين
دولة اسلامية ، بيروت دار الشروق ، ط ٢ ، ١٤٠٢ هـ - ١٩٨٢ م ، أنظر
بصفة خاصة المقدمة صص ٧ - ١٥ .

(٧١) آل عمران / ١٣٧ .

(٧٢) أنظر بصفة أساسية : محمد أسد ، مفهاج الاسلام في الحكم ، نقله
الى العربية منصور محمد ماضي ، بيروت : دار العلم للملايين ، ط ٥ ، يناير
١٩٧٨ م صص ٤٥ - ٥٢ .

أنظر أيضا تلك الفكرة الجيدة التي عبر عنها د . علي شريعتي بما أسماه
« جغرافية الكلمة » .

د . علي شريعتي ، العودة الى الذات ، سلسلة ألف كتاب وكتاب ، ترجمة :
د . ابراهيم الدسوقي شتا ، القاهرة : الزهراء للاعلام العربي ، ١٤٠٦ هـ
١٩٨٦ م ، ص ٢٦٤ وما بعدها .

(٧٣) أنظر العلاقة ما بين النظرية ومفاهيمها والواقع د . أليكس أنكر
مقدمة في علم الاجتماع ، ترجمة وتقديم د . محمد الجوهري وآخرين ، القاهرة :
دار المعارف ط ٤ ، ١٩٨٠ م ، صص ١٩٨٢ - ١٩٢ .

وفي معنى النظرية العلمية واعتمادها على الواقع أنظر : -

د . عبد الباسط عبد المعطى ، اتجاهات نظرية في علم الاجتماع ، سلسلة عالم المعرفة ، الكويت : المجلس الاعلى للثقافة ، أغسطس ١٩٨١ ، صص ١٣ - ١٦ .

أنظر كذلك : -

د . على ليلة ، البنائية الوظيفية في علم الاجتماع والأنثروبولوجيا : المفاهيم والتضاي ، القاهرة : دار المعارف ، ١٩٨٢ ، ٣ ، صص ٥ - ١٨ .

(٧٤) أنظر اطار الدواعى والامكانات لضرورة بناء اطار مفاهيمى بديل لعلم سياسة اسلامى معاصر ، مع تعرض لتوجهات مختلفة في هذا المقام :

Mona Abul-Fadl, «Towards An Alternative Conceptual Framework for the Study of Contemporary Muslim Politics» Op. Cit.

(٧٥) أنظر في تفصيل ذلك . عبد الرحمن حسن حنيكة « الاسلام الصافي » ضمن : استراتيجيات العالم الاسلامى ، « مجموعة المحاضرات التى ألقى بوزارة الحج والأوقاف » ، المملكة العربية السعودية : وزارة الحج والأوقاف ، ذو الحجة ١٣٩١ هـ يناير ١٩٧٢ م ، صص ١٧٨ - ١٨١ .

(٧٦) ، في اطار عملية المفاهيم السائدة فإن الباحث يزكى ذلك المشروع البحثى الذى يلفت النظر اليه د . معن زيادة من ضرورة : -

١ - التوسع بمسح المصطلحات التى دخلت العربية مؤخرا .

٢ - التوسع بربط دخول هذه المصطلحات الى العربية بالتطورات الفكرية خاصة والتطورات الاجتماعية التى أحاطت بالمجتمع العربى الحديث .

أنظر : د . معن زيادة ، « مدخل لدراسة مصطلحات عصر النهضة السياسية ... » (٢) ، الفكر العربى ، العدد (٣) السنة الأولى ، أغسطس - سبتمبر ١٩٧٨ م ، صص ١٣٦ - ١٤٥ .

أنظر أيضا : -

Leon Zoldek, The Language of the Muslim Reformers of the Late 19th Century, Islamic culture, No. 3, July, 1963, PP. 155 — 162.

(٧٧) في اطار تأصيل عناصر الرؤية الاسلامية بين العلم والعمل والنظر

والحركة أنظر : -

أبو اللقاسم المعروف بالراغب الاصفهاني ، كتاب الذريعة الى مكارم الشريعة ، مرجع سابق ، صص ٢٣٦ - ٢٣٩ .

أنظر أيضا ذلك المؤلف الذي توفر على تأصيل هذا الارتباط بين العلم والعمل :

الخطيب البغدادي ، اقتضاء العلم العمل ، تحقيق : محمد ناصر الدين الالباني ، دمشق - بيروت : المكتب الاسلامي ، ط ٤ ، ١٣٩٧ هـ ، أنظر بصفة خاصة صص ١٤ - ٦٢ .

أبو اسحاق اللشاطبي ، الموافقات في أصول الشريعة ، تحقيق : محمد عبد الله ، دار القاهرة : دار الفكر العربي ، د . ت ، ج ١ ، صص ٦٠ - ٦٩ .
ابن القيم الجوزية ، مفتاح دار السعادة ومنشور العلم والارادة ، ط ٣ ، الاسكندرية : مكتب حميدو ، ١٣٩٩ هـ - ١٩٧٩ م ، ص ٨٩ ، ص ١٠٩ وما بعدها .

أنظر في الارتباط بين العلم النافع والعمل الصالح : -

ابن رجب الحنبلي ، فضل علم السلف على الخلف ، تصحيح وتعليق ، محمد منير عبده أغا الدمشقي القاهرة : دار الفاروق ، د . ت ، صص ٤ - ١٠ ص ٣٧ وما بعدها .

(٧٨) أنظر في هذا الاطار وبناء المنظور الأصولي ومنهجية الاجتهاد :

S. Waqar Ahmed Husaini, Islamic Environmental Systems Engineering, London : The Macmillan Press, Ltd, 1980, PP. 24 — 33.

(٧٩) أنظر لمزيد من المعلومات حول هذه القضية : منير شفيق ، مرجع سابق ، صص ١٢ - ١٣ .

(٨٠) المرجع السابق ، ص ٣٦ .

قرب الى هذا : د . عبد العزيز الخياط ، مناهج الفقهاء ، القاهرة - حلب : دار السلام للطباعة ، ١٤٠٦ هـ - ١٩٨٦ م ، ص ٧ وما بعدها .

(٨١) أنظر لمزيد من التفصيل خاصة في جوانب القصور المنهجى والمبادئ الاساسية للمنهجية الاسلامية :

د . اسماعيل راجي الفاروقى ، أسلحة المعرفة : المبادئ العامة وخطة العمل ، ترجمة عبد الوارث سعيد ، المعهد العالمى للفكر الاسلامى ، الكويت : دار البحوث العلمية ، ١٤٠٤ هـ - ١٩٨٤ م ، صص ٥١ - ٩١ .

(٨٢) أنظر في هذا السياق : محمد تقى العثمانى « منهجية الاجتهاد في العصر الحاضر » ، مجلة الدراسات الاسلامية ، العدد الخامس ، المجلد (١٩)

أسلام آباد ، باكستان ، مجلة معهد البحوث والدراسات الإسلامية ، أكتوبر - ديسمبر ١٩٨٤ - محرم - ربيع الأول ١٤٠٥ هـ .

د . محمد علي محمود ، نحو منهجية الاجتهاد ، بحث مقدم الى الملتقى السابع عشر للفكر الاسلامي ، الجزائر : قسنطينة ، شوال ١٤٠٣ هـ - يوليو ١٩٨٣ م ، صص ١ - ١٧ .

انظر كذلك بصفة أساسية ، مقالة تلفت النظر الى ضرورة البناء المنهجي استنادا الى المصادر الأصلية وأصول الفقه : د . طه جابر فياض العلوانى ، « نظرة عامة في بعض مناهج البحث الإسلامية » ، مجلة أضواء الشريعة ، العدد الثامن ، المملكة العربية السعودية ، كلية الشريعة ، جامعة الملك عبد العزيز ، جمادى الأولى ١٣٩٧ هـ ، صص ٤٠٠ - ٤٥٠ .

انظر أيضا : د . طه جابر ، بحث أصولي في التعريف بعلم أصول الفقه » ، مجلة أضواء الشريعة ، العدد العاشر ، كلية الشريعة ، جامعة الملك عبد العزيز ، ١٣٩٩ هـ ، صص ٣٧ - ٨٥ .

د . طه جابر ، « نظرات في تطور علم أصول الفقه » ، مجلة أضواء الشريعة ، العدد الثالث عشر ، كلية الشريعة ، جامعة الملك عبد العزيز ١٤٠٢ هـ ، صص ١٢٢ - ١٤٥ .

(٨٣) المعهد العالمى للفكر الإسلامى ، اسلامية المعرفة ، مرجع سابق ، صص ٢٧ - ٥٧ .

(٨٤) انظر تلك المقالة المفيدة في هذا المقام :

Ismail Ragi Al-Faruqi : «Towards A New Methodology For Quranic Exegesis» Islamic Studies, Karathi, Vol. I, No. 1, March 1962, PP. 35 — 52.

(٨٥) انظر هذا التمييز بين نوعين من الاختلاف الحمود والذموم والتنوع والتضاد :

الامام الشافعى ، الرسالة ، تحقيق وشرح : أحمد محمد شاكر ، القاهرة : دار التراث ، ط ٢ ، ١٩٧٩ ، ص ٥٦ وما بعدها .

الامام الشافعى ، جماع العلم ، تحقيق : أحمد محمد شاكر ، القاهرة : مطبعة المعارف ، ١٣٥٩ هـ - ١٩٤٠ م ، صص ٩٦ - ٩٨ .

(٨٦) انظر في ضرورة الاجتهاد المعاصر لحوادث الواقع وأهميته وجدواه :

د . يوسف القرضاوى ، « رأى في الاجتهاد المعاصر ومدى جديته وجدواه » ، مجلة المسلم المعاصر ، السنة (١١) ، العدد (٤٣) رجب - رمضان ١٤٠٥ هـ -

ابريل - يونيو ١٩٨٥م ، ص ١٥ ، صص ٣٣ - ٣٧ .

انظر بصفة خاصة : د . حسن الترابي ، تجديد اصول الفقه الاسلامي
بيروت : دار الجيل ، الخرطوم مكتبة دار الفكر ، ١٤٠٠هـ - ١٩٨٠م ، ص ٧
وما بعدها .

(٨٧) د . عبد الحليم عويس ، الاسلام كما ينبغي أن نؤمن به ، القاهرة
دار الصحوة ، ١٤٠٥هـ - ١٩٨٥م ، صص ٢٨ - ٣٢ .

(٨٨) انظر في مفهوم الاختلاف والخلاف وأسبابه وتصنيفه الى مذموم
ومحمود وضوابطه : الراغب الاصفهاني ، الذريعة الى مكارم الشريعة ، مرجع
سابق ، ص ٢٦٣ - ٢٦٧ . د . عبد الجليل عيسى ، مالا يجوز فيه الخلاف
بين المسلمين ، القاهرة : مكتبة الشعب ، ط ٤ ، ١٩٧٤م ، ص ١١ وما بعدها .
د . محفوظ ابراهيم ، التشريع الاسلامي في مدينة الرسول (ص) ، القاهرة :
دار الاعتصام ، ١٩٨٣ ، ص ٧٩ وما بعدها .

وانظر بصفة أساسية محاولة البطليوسي احصاء أسباب الاختلاف :

أبو محمد بن عبد الله البطليوسي ، التنبيه على الاسباب التي أوجبت
الاختلاف بين المسلمين في آرائهم ومذاهبهم واعتقاداتهم ، تحقيق وتعليق :
د . أحمد حسن كحيل ، د . حمزة عبد الله النشرتي ، القاهرة : دار الاعتصام
١٣٩٨هـ - ١٩٧٨م . انظر بصفة خاصة المقدمة .

انظر أيضا :

د . محمد أبو الفتح البيانوتي ، دراسات في الاختلافات الفقهية :
حقيقتها ، نشأتها ، أسبابها ، المواقف المختلفة منها ، القاهرة - بيروت -
حلب : دار السلام ، ط ٢ ، ١٤٠٣هـ - ١٩٨٣م ، مواضع متفرقة .

انظر في الاختلاف والاجتهاد : ابن تيمية ، رفع الملام عن الاثمة الاعلام :
تعليق وتحقيق : محمد حامد الفقي ، القاهرة : مطبعة السنة المحمدية ، ١٣٧٨هـ
١٩٥٨م ، مواضع متفرقة .

أبو يعقوب الوريثاني ، العدل والانصاف في معرفة أصول الفقه والاختلاف
سلطنة عمان : وزارة التراث القومي والثقافة ، ١٤٠٤هـ - ١٩٨٤م ، ج ٢ ، ص
١٢ ، ص ١٤٧ .

محمد أسد ، « مشكلة المسلمين اليوم » ، ضمن محاضرات الملتقى الرابع
للتعرف على الفكر الاسلامي ، الجزائى ، قسنطينة : وزارة التعليم الاصلى
والشئون الدينية ، ١٣٩٠هـ - ١٩٧٠م ، ص ١٨٥ .

د . طه جابر فياض العلوانى ، أدب الاختلاف في الاسلام . كتاب الأمة

مطر : رئاسة المحاكم الشرعية والشئون الدينية ، جمادى الاولى ١٤٠٥ هـ
صص ٢٢ - ٢٣ ، ومواضع أخرى متفرقة .

شاه ولي الله الدهلوى ، الانصاف في بيان أسباب الاختلاف في الاحكام
الفقهية ، القاهرة : المطبعة السلفية ، ط ٢ ، ١٣٩٨ هـ - مواضع متفرقة .

انظر في أسباب الاختلاف بين المجتهدين والتمييز بين الخلاف والاختلاف
حيث يعد الخلاف احداثا في أمر الدين وما يأتى به من يكون غير أهل للاجتihad :
جمال الدين محمود ، قضايا اسلامية ، القاهرة : المجلس الأعلى للشئون
الاسلامية ، ١٤٠١ هـ - ١٩٨١ م ، صص ٣١ - ٣٤ .

جاء الحق على جاد الحق ، الفقه الاسلامى مرونته وتطوره ، القاهرة :
الامانة العامة للجنة العليا للدعوة الاسلامية بالازهر الشريف ، ١٩٨٧ م
ص ٤٠ ، ص ٦٠ ومابعدها .

د . عبد الله بن عبد المحسن التركي ، أسباب اختلاف الفقهاء ، القاهرة :
مطبعة القاهرة : ١٣٩٤ هـ - ١٩٧٤ م ، مواضع متفرقة .

(٨٩) انظر في مجمل الدلالات السياسية لتعويق الاجتهاد وارتباط التقليد
بالاستبداد : سيف الدين عبد الفتاح ، الجانب السياسى لمفهوم الاختيار
هـ رجع سابق ، صص ٧٨ - ٨٧ .

(٩٠) انظر في الارتباط بين التقليد والتبعية للغرب : محمد أسد ، الاسلام
على مفترق الطرق ، ترجمة : عمر فروخ ، القاهرة : دار الجهاد . دار الاعتصام
د . ت ، صص ٧٩ - ٨٦ .

انظر في سيادة اطار التقليد واثره على العملية الاجتهادية :
Ziauddin Sardar, The Future of Muslim civilization, London :
Croom Helm, 1979, PP. 56 — 58.

(٩١) انظر في مجمل الملاحظات المتعلقة بالاجتهاد الجماعى وضرورته :
د . زكريا البرى ، الاجتهاد في الشريعة الاسلامية ، ضمن بحوث الاجتهاد
في الشريعة الاسلامية ، من البحوث الفقهية المقدمة لمؤتمر الفقه الاسلامى الذى
عقدته جامعة الامام بالرياض في سنة ١٣٩٦ هـ ، السعودية : مطابع جامعة
الامام ، ١٤٠٤ هـ ، صص ٢٥٣ - ٢٥٦ .

انظر تلك المقالة القيمة :

محمد الغزالى ، « الاجتهاد الجماعى في العصر الحاضر » ، مجلة الدراسات
الاسلامية ، اسلام آباد ، العدد (٤) ، المجلد (١٨) يوليو - اغسطس ١٩٨٣ م
سؤال - ذو القعدة ١٤٠٣ هـ ، صص ٢٢ - ٢٩ .

د. أحمد حمد ، الاجماع بين النظرية والتطبيق ، الكويت : دار القلم ، ١٤٠٣ هـ - ١٩٨٢ ، صص ٥ - ٧ ، ١٦٥ - ١٦٨ ، ١٧٥ - ١٧٧ ، د. محمد فاضل الجمالي ، « رأى في تكوين المجتهد في عصرنا (مجلس شورى المجتهدين) » ، مجلة السلم المعاصر ، السنة (١٠) ، العدد (٣٩) ، رجب - رمضان ١٤٠٤ هـ مايو - يوليو ١٩٨٤ ، صص ١٢٩ - ١٣٦ ، عبد الله عبد الوهاب ، « حقيقة الاجتهاد » ، الملتقى السابع عشر للفكر الاسلامي ، الجزائر : قسنطينة : وزارة الشؤون الدينية ، ١٤٠٣ هـ - ١٩٨٣ م ، صص ٥ - ١٤ .

(٩٢) انظر في ضرورة اعادة النظر في مفهوم الحضارة :

د. محمد فتحي عثمان ، القيم الحضارية في رسالة الاسلام ، السعودية : الدار السعودية للنشر ، ١٤٠٢ هـ - ١٩٨٢ م ، صص ٩ - ٥٣ .
د. أحمد حمدي محمود الحضارة ، القاهرة : دار المعارف ، ١٩٧٧ ص ٥ ص ٥ ، وما بعدها .

د. حسين مؤنس ، الحضارة ، سلسلة عالم المعرفة ، الكويت : المجلس الوطني للثقافة ، المحرم ١٣٩٨ هـ - يناير ١٩٧٨ ، ص ١٥ ، صص ٥٢ - ٥٣ ١٤٣ - ١٥٩ .

(٩٣) د. محسن عبد الحميد ، المذهبية الاسلامية والتغير الحضاري بكتاب الأمة ، العدد (٦) ، قطر : رئاسة الشؤون الدينية ، جمادى الاخرة ١٤٠٤ هـ ، صص ١١١ - ١١٢ .

(٩٤) انظر بصفة اساسية :

د. منى أبو الفضل ، المدخل النهائي للنظم السياسية العربية .. ، مرجع سابق ، ص ٨ وما بعدها .

انظر بصفة خاصة مفهوم الكيان الاجتماعي الحضاري ، المرجع السابق ص ٢٩ وما بعدها .

(٩٥) د. عبد القادر هاشم رمزي ، الدراسات الانسانية .. ، مرجع سابق ، صص ٩٣ - ٩٥ ، صص ٩٩ - ١٠٥ ومواضع أخرى متفرقة .

(٩٦) « واذ قال ربك للملائكة اني جاعل في الارض خليفة . قالوا اتجعل فيها من يفسد فيها ويسفك الدماء ونحن نسبح بحمدك ونقدس لك ، قال اني اعلم ما لا تعلمون » (البقرة / ٣٠) .

« واذ جعلكم خلفاء من بعد قوم نوح » (الاعراف / ٦٩) « هو الذي جعلكم خلائق في الارض » فاطر في الارض « فاطر / ٣٩ » « يا داود انا جعلناك خليفة في الارض فاحكم بين الناس بالحق » (ص / ٢٦) . « انا عرضنا الامانة على السموات والارض والجبال فابين ان يحملنها واشفقن منها وحملها الانسان انه

كان ظلوما جهولا ، (الاحزاب / ٧٢) .

(٩٧). الخلافة التي تتحدث عنها الآيات المذكورة آنفا ليست استخلافا لشخص آدم عليه السلام بل للجنس البشرى كله ، للانسانية على امتدادها التاريخى . . ، ولما كانت لجماعة البشرية هي التي منحت - ممثلة في آدم - هذه الخلافة فهي اذن المكلفة برعاية الكون وتدبير أمر الانسان والسير بالبشرية في الطريق المرسوم للخلافة الربانية ، بوصفها امانة عظيمة ينوء الكون كله بحملها .

انظر في تفصيل ذلك :

محمد باقر الصدر ، خلافة الانسان وشهادة الانبياء ، بيروت : دار المعارف للطبوعات ، ١٩٧٩م - ١٣٩٩هـ ، صص ١٣ - ١٤ .

(٩٨). وهذا يعطى مفهوم الاسلام الاساسى عن الخلافة ، وهو أن الله سبحانه وتعالى أناب الجماعة البشرية في الحكم وقيادة الكون واعماره اجتماعيا وطبيعيا ، وعلى هذا الاساس تقوم نظرية حكم الناس لانفسهم وشرعية ممارسة الجماعة البشرية حكم نفسها بوصفها خليفة عن الله .

وعملية الاستخلاف الربانى للجماعة على الارض بهذا المفهوم الواسع تعنى : -

أولا : انتماء الجماعة البشرية الى محور واحد وهو المستخلف أى الله سبحانه وتعالى الذى استخلفها على الارض بدلا عن كل الانتماءات الاخرى والايمان بسيد واحد ومالك واحد للكون ، وكل ما فيه وهذا هو التوحيد الخالص الذى قام على أساسه الاسلام وحملت لواءه كل ثورات الانبياء تحت شعار لا اله الا الله .

ثانيا : اقامة العلاقات الاجتماعية (الفكرية والثقافية والاقتصادية والسياسية) على أساس العبودية المخلصة لله وتحرير الانسان من عبودية الأسماء التي تمثل ألوان الاستغلال والجهل والطاغوت (ما تعبدون من دونه الا أسماء سميتموها) (يوسف / ٤٠) .

ثالثا : تجسيد روح الاخوة العامة في كل العلاقات الاجتماعية بعد محو ألوان الاستغلال والتسلط فما دام الله سبحانه وتعالى واحدا ولا سيادة إلا له ، والناس جميعا عباده ومتساوون بالنسبة اليه فمن الطبيعى أن يكونوا أخوة متكافئين في الكرامة الانسانية والحقوق ، ولا تفاضل ولا تمييز الا على أساس العمل الصالح تقوى أو علما أو جهادا . . . وأن ليس للانسان الا ما سعى » (النجم / ٣٩) .

رابعا : ان الخلافة استئمان ولهذا عبر القرآن الكريم بالامانة ، والامانة

بدورها تفترض المسئولية والاحساس بالواجب اذ بدون ادراك الكائن انه مسئول لايمكن ان ينهض بأعباء الامانة او يختار لممارسة دور الخلافة
« ان العهد كان مسئولاً » (الاسراء / ٣٤) .

خامساً : والمسئولية علاقة ذات حدين فهي تعنى الارتباط والالتزام
فالجماعة البشرية التى تتحمل مسئوليات الخلافة على الارض انما تمارس
هذا الدور بوصفها خليفة عن الله ولهذا فهي غير مخولة أن تحكم بهواها
او باجتهادها المنفصل عن توجيه الله سبحانه وتعالى لان هذا يتنافى مع
طبيعة الاستخلاف وانما تحكم بالحق وتؤدى الى الله تعالى امانته بتطبيق
احكامه على عباده وبلاده ، وبهذا تتميز خلافة الجماعة بمفهومها القرآنى
والاسلامى عن حكم الجماعة في الانظمة الديمقراطية الغربية فان الجماعة في هذه
الانظمة هي صاحبة السيادة ولا تنوب عن الله في ممارستها ويترتب على
ذلك انها ليست مسؤولة بين يدي احد وغير ملزمة بمقياس موضوعي في الحكم
بل يكفي أن تتفق ولو كان هذا الشيء مخالفاً . . . وعلى العكس من ذلك حكم
الجماعة القائم على اساس الاستخلاف فانه حكم مسؤول والجماعة فيه ملزمة
بتطبيق الحق والعدل ورفض الظلم والطغيان وليست مخيرة بين هذا وذاك حتى
أن القرآن الكريم يسمى الجماعة التى تقبل بالظلم وتستغيث السكوت عن
الطغيان بأنها ظالمة لنفسها ويعتبرها مسأولة عن هذا الظلم ومطالبة برفضه
بأى شكل من الاشكال ولو بالهجرة والانفصال اذا تعذر التغيير قال الله
سبحانه وتعالى « ان الذين توفاهم الملائكة ظالمى انفسهم قالوا فيم كنتم
فالوا كنا مستضعفين في الارض قالوا ألم تكن ارض الله واسعة فتهاجروا فيها
فالولئك ماواهم جنهم وساءت مصيراً » (النساء / ٩٧) .

وتعنى المسئولية من ناحية أخرى أن الانسان كائن حى اذ بدون الاختيار
لا معنى للمسئولية ومن ذلك بالامكان أن يستنتج من جعل الله خليفة في الارض
وبامكانه ان يفسد أيضاً وبارادته واختياره يحدد ما يحققه من هذه الامكانيات
(انا هديناه السبيل اما شاكر او اما كفورا) (الانسان / ٣) .

انظر في ذلك :

محمد باقر الصدر ، المدرسة القرآنية ، بيروت : دار المعارف للطبوعات
ط ٢ ، ١٩٨١م ، صص ١٢٥ - ١٣٦ .

محمد باقر الصدر ، خلافة الانسان . . ، مرجع سابق ، صص ١٤ - ١٩ .

(٩٩) والتحفظ على الرؤية الماركسية في هذا المقام امر واجب ، ذلك أن
التناقض الطبقي ليس هو الشكل الوحيد من اشكال التناقض . كما انه ليس
هو للتناقض الرئيسى بالنسبة الى تلك الاشكال ، وانما هي في مجموعها وليدة
تناقض رئيسى داخل المحتوى الانسانى الذى يفرز دائماً وأبداً صيغاً متعددة

من التناقض .

(١٠٠) يؤكد القرآن هذا المعنى « ٠٠٠ كلا ان الانسان ليطغى ، ان رآه استغنى » (العلق / ٦) .

(١٠١) هذه العلاقة أكدها القرآن في آيات كثيرة « وأن لو استقاموا على الطريقة لأسقيناهم ماء غدقا » (الجن / ١٦) « ولو أنهم أقاموا التوارة والانجيل وما أنزل اليهم من ربهم لاكلوا من فوقهم ومن تحت أرجلهم » (المائدة / ٦٦) « ولو أن أهل القرى آمنوا واتقوا لفتحنا عليهم بركات من السماء والارض ولكن كذبوا فأخذناهم بما كانوا يكسبون » (الاعراف / ٩٦) .

(١٠٢) وفق هذا الاطار يشكل الاستخلاف جوهر المنظور الحضارى وتحقيق عملية الانماء وفق شروط الرؤية الاسلامية وعناصرها ويشكل نظرية متكاملة يمكن قياس حركة الانماء عليها .

فلاستخلاف أولا : اذ يتخذ من التوحيد نقطة انطلاقه من حيث هو تعبير عن علاقة بين الانسان (المستخلف) وبين الله عز وجل الذى استخلفه . علاقة طاعة واستجابة وعبودية ، ومن ثم فان الخلافة الربانية للجماعة البشرية وفقا لركائزها المتقدمة تقضى بطبيعتها على كل العوائق المصطنعة والقيود التى تجمد الطاقات البشرية وتهدر امكانات الانسان وبهذا تصبح فرص النمو متوفرة توافرا حقيقيا ، أى أن الاستخلاف بذلك متطلبا اوليا سابقا على عملية الانماء ذاتها .

كما انه ثانيا : شرط أساسى لتحقيق عملية الانماء وعلى مقتضاها ، فان النمو الحقيقى في مفهوم الاسلام أن يحقق الانسان الخليفة على الارض تلك القيم التى يؤمن بتوحيدها جميعا في الله عز وجل انذى استخلفه واستراعاة أمر الكون ، متبعا أوامره مجتنباً نواهيه ، وكلما تصاعد الانسان في حركة وفق مقتضيات الخلافة سجل بذلك انتصارا وفق مقاييسها الربانية واقترب نحو الله في مسيرته الطويلة التى لا تنتهى الا بانتهاء شرط الخلافة على الارض (يا أيها الانسان انك كادح الى ربك كدحا فملاقيه) (الانشقاق / ٦) . وهو ثالثا : اذ يشكل المسار ، فانه يتجه للوصول الى المقصد الاعلى

انتهائى المتمثل في التوحيد ، فالخلافة ليست الا حركة دائبة نحو منظومة من القيم (الخير العدل ٠٠٠) لا تتوقف لانها متجهة نحو المطلق ، وأى هدف - كما سنرى لاحقا - سوى المطلق (الله سبحانه وتعالى) سوف يكون هدفا محدودا ، سوف يجمد الحركة ويوقف عملية النمو في خلافة الانسان وعلى الجماعة التى تتحمل مسئولية الخلافة ان توفر لهذه الحركة الدائبة نحو مقصدها الاعلى كل الشروط ، وتحقق لها مناخها انلازم وتصوغ العلاقات الاجتماعية على أساس من الركائز المتقدمة للخلافة الربانية .

وعلى هذا الاساس لم يعد وفق منطق الخلافة للاقوياء المستغلين مرتما في الخلافة العامة للجماعة البشرية ، لانها ليست الا امانة ، ومن خان الامانة لم يعد امينا ، وأما المستضعفون فمن يواكب منهم الظلم ويسير في اتجاهه وبخضع للاستغلال يعتبر في المفهوم القرآنى ظالما لنفسه ، وبالتالي خائنا لا مانتة ، فلا يكون جنيرا بالخلافة ويظل في موقعه من الخلافة ، اولئك المستضعفون الذين لم يظلموا انفسهم ولم يستسلموا للظلم فتؤلاء هم الورثة الشرعيون للجماعة البشرية في خلافتها كما قال الله سبحانه وتعالى « ونريد ان نمن على الذين استضعفوا في الارض ونجعلهم أئمة ونجعلهم الوارثين » (القصص / ٥) .

انظر في تفاصيل تلك الرؤية :

محمد باقر الصدر ، المدرسة القرآنية ، مرجع سابق ، ص ١٢٥ ومابعدها .
محمد باقر الصدر ، خلافة الانسان ، مرجع سابق ، صص ٢١ - ٢٢ ص ٣٥ .

د . فاروق احمد دسوقي ، استخلاف الانسان في الارض ، الاسكندرية : دار الدعوة ، د٢٠٠٠ ، ص ١٢ ومابعدها .

محمد باقر الصدر ، صورة عن اقتصاد المجتمع الاسلامي ، بيروت : دار المعارف للطبعات ، ١٩٧٩م - ١٣٩٩هـ ، صص ١٤ - ٢٢ .

د . عيسى عبده ، بتروال المسلمين ومخططات الغاصبين ، مصر : دار المعارف ١٩٨٣م ، صص ١٢ - ١٣ .

د . اميرة عبد اللطيف مشهور ، دوافع وصيغ الاستثمار في الاقتصاد الاسلامي ، رسالة دكتوراة غير منشورة ، جامعة القاهرة : كلية الاقتصاد ١٩٨٦ ، صص ٥٥ - ٦٣ .

البهي الخولي ، آدم عليه السلام (فلسفة تقويم الانسان وخلافته المتأخرة : مطبعة وهبة ، ١٩٧٤م ، ص ١٢١ ومابعدها .

(١٠٣) لاشك أن قضية الانتقاء الحضارى تحتاج الى دراسة مستقلة تحاول تبين أنماط النتل الحضارى ، وهو ما ينتوى الباحث القيام به ، لتبين أهم الضوابط التى تحكم عملية الانتقاء الحضارى وتقديم مجموعة من النماذج التاريخية في هذا المقام .

(١٠٤) انظر اجابة أكثر تفصيلا لهذا التساؤل ، والفهم الصحيح لقضية المؤسسة في الرؤية الاسلامية .

سيف الدين عبد الفتاح ، التجديد السياسى ، مرجع سابق ، صص ٣١٤ - ٣٤٤ .

(١٠٥) انظر بصفة أساسية : عبد العزيز البدرى ، حكم الاسلام في الاشتراكية ، المدينة المنورة : المكتبة العلمية ، ١٩٦٦ ، ص ٤٠ وما بعدها .

محمد أسد ، منهاج الاسلام في الحكم ، نقله الى العربية : منصور محمد ماضى ، بيروت : دار العلم للملايين ، ط ٥ ، ١٩٧٨ ، صص ٥٣ - ٦٥ ص ٧٨ .

حيث يتحفظ على تقليد مؤسسات الغرب كما يتحفظ على التقليد للاشكال المؤسسية بتفاصيلها في الخبرة الاسلامية ، الاولى في صدر الاسلام على عهد النبي (ص) ، والخلافة الراشدة .

قارن : د . سيد دسوقي ، د . محمود محمد سفر ، ثغرة في الطريق المسدود دراسة في البعث الحضارى القاهرة : دار آفاق الغد ، ١٤٠١ هـ - ١٩٨٦ م صص ٣٠ - ٤٢ .

والكتاب اذ يتحدث عن دواعى الاهتمام بالمؤسسة عن التطور المستمر من ناحية وضرورة تميز هذه المؤسسات من ناحية أخرى بانطلاقها من اخلاقيات ومبادئ متميزة . . الخ . الا انه أقر امكانية تبني نظم الحضارة الغربية المعاصرة كمرحلة أولى بعد تفريغها القيمي ، والباحث اذ ينوه الى صعوبة تفريغ الاشكال من قيمتها نانه يزكى الراى بضرورة ابداع البدائل من قبل متخصصين في اطار من اجتهاد جماعى تتعدد وتتكامل فيه التخصصات المختلفة بصدد عملية الاجتهاد النظامى .

(١٠٦) انظر في هذا : د . منى ابو الفضل ، نحو منهاجية . . ، مرجع سابق ، صص ٢ - ٨ ، صص ٤٧ - ٥٥ .

(١٠٧) يستند هذا الشكل الى محاولة د . منى أبو الفضل والخاصة « بالاطار المفاهيمى للفعل الحضارى » وقد قام الباحث بتطويره بما يتفق ومتطلبات الدراسة وتنوع الواقع العربى المعاصر . قارن : المرجع السابق ص ٥٢ .

(١٠٨) يصوغ الاستاذ منير شفيق هذه المعانى في فضل اسماء « على اى أرض نقف ؟ » حيث اكد فيه على ضرورة « . . وقف الخط بين مرحلتين ضروريتين متكاملتين : مرحلة تحديد الارض التى نقف عليها ، ومرحلة الهجوم على مشاكل الواقع الراهن واقتراح الحلول الصحيحة في المعالجة . ولهذا لا مفر من تحقيق المرحلة الاولى باعتبارها شرط الدخول في المرحلة الثانية » .

ويعقب على هذه المحصلة بتساؤل جوهري حول « كيف يمكن ان تفهم بلاد العرب والمسلمين اذا لم يقف الباحث على أرض الاسلام ، أو اذا لم يبحث في تلك الارض بحثا جادا حتى حين يريد الخروج عليها ويرفضها » فهذه

البلاد بشعوبها جميعا قد تشكلت روحيا ونفسيا وأخلاقيا .. ومختلف مناحي حياتها على أساس الاسلام ... ان هذه النقطة تضيق سببا آخر الى ضرورة تحديد الارض التي نقف عليها ، وتظهر خطورة هذه المسألة بالنسبة الى النتائج ، أى الى ما ينتظرنا من مستقبل . اما بعد أن نحدد الارض التي نقف عليها وقوفا راسخا مكيئا حقيقيا ، فمن المشروع اللاحاح على طرح الحلول المناسبة للمعضلات القائمة . أو .. مختلف الاسئلة التي يطرحها العصر الامر الذى سيحتم بذل أقصى الجهد في فهم الواقع ومشاكله وفي الارتفاع الى أعلى مستويات الدقة في طرح الحلول وتحديد السير على الطريق القويم ، نحو الغايات المنشودة ، ولكن (مواجهة هذه المشاكل) غير ممكنة مالم نحدد الارض التي نقف عليها .. ،

منير شفيق ، الاسلام في معركة الحضارة .. ، مرجع سابق ، ص ص ٩٥ - ٩٩ .

(١٠٩) الاستجابة وفق هذا التصور هدف منهجي للدراسات الاسلامية فهي تقتضى فقه الواقع والحكم الشرعى ، وفقه كيفية تنزيل الحكم على الرقعة ، كما تبحث في امكانات الاستجابة ومعوقاتهما .

كما انها تعنى ضمن ما تعنى تفاعلا مضبوطا مع الواقع ، وتؤكد هذه اندلالات ، المعاني اللغوية : جوب ، أجابة ، وأجاب عن سؤاله ، والمصدر الاجابة والاسم الجابة ، يقال اسماء سمعا فاساء جابة ، والاجابة والاستجابة بمعنى .. والمجاوبة والتجارب والتحاور والتفاعل .

انظر : المعاجم اللغوية السابقة مادة : جوب .

ويؤكد القرآن الكريم هذه المعانى الاساسية ويتطرق الى هذه الاشارات انتهازية الهامة ، ومن آياته في هذا المقام « .. ياقومنا اجيبوا داعي الله وآمنوا به يغفر لكم من ذنوبكم » (الاحقاف / ٣١) ، « فاستجاب لهم ربهم انى لا اضيع عمل عامل منكم من ذكر أو أنثى » (آل عمران / ١٩٥) ، « الذين استجابوا لله والرسول من بعده ما أصابهم القرح » (آل عمران / ١٧٢) « .. والذين استجابوا لربهم وأقاموا الصلاة وأمرهم شورى بينهم » (الشورى / ٣٨) ، « انما يستجيب الذين يسمعون » (الانعام / ٣٦) ، « .. ويستجيب الذين آمنوا وعملوا الصالحات ويزيدهم من فضله » (الشورى / ٢٦) ، « فليستجيبوا لى وليؤمنوا بى لعلمهم يرشدون » (البقرة / ٨٦) ، « استجيبوا لله وللرسول اذا دعاكم لما يحييكم » (الانفال / ٢٤) ، فكل تلك الآيات تشير الى عملية الاستجابة الكلية كهدف منهجي شامل في اطار من التحاور والتفاعل بين منهج الله ومفاهيمه وواقع البشر ، من خلال فهمهم ووعيتهم وفقهم له والتجاوب معه تجاوبا شاملا

في كل زمان ومكان .

(١١٠) وآلباحث اذ لا ينفي ارتباط الاستجابة بالتحدي ، الا أن التلازم بينهما مطلق ، ينفي طبيعة الدعوة وصلاحيتها ، فالاسلام في حقيقته « دعوة » اصلاح « واستجابة » بشر وليست (تحدى) واستجابة ، يلجأ اليها في وقت الازمة والتحدى فيجاب .

فهي دعوة صلاحيتها في صلاحها « اذا دعاكم لما يحييكم » والايمان بمصدرها ، ولا ترتبط بزمان الازمة وحلول الغمة ، وانما هو منهج للحركة يشمل كافة الاوقات بما فيها زمان الازمة « ومن هنا جعل كل حركة ترتبط بالمؤمن أو الامة حركة ابتلاء مستمرة (اختبار وامتحان وفتنة) على المؤمن أن يتعامل معها وفق هذه المعاني بما ينمي الشعور بالمسؤولية كحال ملازم الحركة المؤمن والامة ثمينا ومحاولته في ذلك كله ان يلتزم بالشرع والشرعية .

انظر في رؤية توينبي في التحدي والاستجابة وتطور الفكرة من الناحية التاريخية ومنشأها : -

د . فؤاد محمد تسيل ، منياج توينبي التاريخي ، القاهرة : المؤسسة المصرية العامة للتأليف والنشر ، دار الكاتب العربي للطباعة والنشر ، نوفمبر ١٩٦٨ ، صص ٤١ - ٧٣ .

(١١١) انظر في ضرورة احياء الرابطة اليمانية السياسية بعناصرها الثلاثة (خلافة - علماء - رعية) وتمكين كل منها في اداء وظيفته بمقتضى الشرع والانضباط بتقواعده :

د . احمد حمد ، الاجماع ، مرجع سابق ، صص ٣٤٦ - ٣٥٦ .
وفي احياء مفيرم الخلافة بما يتضمن من رؤية متميزة للسلطة وممارستها انظر : محمد عبد النعم رضوان ، الطريق لعودة الخلافة الرشيدة ، القاهرة : دار الانتصار ، ١٩٧٥ ، ص ٥٨ وما بعدها .
فهمي الشناوي ، نحو اسلام سياسى ، القاهرة : المختار الاسلامى ١٩٨٥ ، ص ١٧ وما بعدها .

د . مصطفى حلمي ، نظام الخلافة ، مرجع سابق ، ص ٥٣٧ وما بعدها .

سعيد حوى ، جند الله ثقافة واخلاقا ، القاهرة : مكتبة وهبة ، ط ٣ ١٤٠٠ هـ - ١٩٨٠ م ، ص ٥ وما بعدها .

أنور الجندى ، اعظم تطلعات المسلمين في القرن الخامس عشر الهجرى .
الخلافة الاسلامية ، منار الاسلام ، العدد (٣) ، السنة (٦) ، الكويت ربيع

— ١٣٤ —

الاول ١٤٠١هـ - يناير فبراير ١٩٨١ . ص ٩٩ وما بعدها .

Madeha Darwish, The Caliphate as a tool for political Pan —
Islamism in the 20th Century, Addarah, Quarterly Jour-
nal Volume 1, No. 7, Saudi Arabia, Aug. 1981, PP. 1, ff.

انظر أيضا تلك الدراسة القبمة :

Ziauddin Sardar, Op. Cit., PP. 151 ff.

(١١٢) والفكرة في واجب الوقت ووظيفته ، وجمع المهم كله عليه ، فالعارف ابن
وقته ، فان اضاعه ضاعت عليه مصالحه كلها ، فجميع المصالح انما تنشأ من
الوقت ، وان ضيعه لم يستدركه أبداً .

انظر تأصيلا لفكرة فرض الوقت وضرورته : سعيد حوى . كى لا نمضى
بعيدا عن احتياجات العصر ، القاهرة : دار السلام ، ١٩٨٤ ، صص ١٤ -
١٥ .

الفصل الأول

الرابطـة السياسية في مواجهة العلاقة الفرعونية

إذا كانت الرابطـة الايمانية السياسية تنطلق في حركتها على أساس من الالتزام بالشرع فإن العلاقة الفرعونية على نقيض ذلك ، يتحكم فيها الهوى وتتسم بالاستبداد .

وإذا تبين الرؤية الاسلامية أهم الخطوط التي تتأسس عليها الرابطـة الايمانية السياسية والضوابط التي تحكم حركتها والمبادئ النظامية التي ترتبط بها ، فإنها كذلك تبين أهم خطوط العلاقة الفرعونية الاستبدادية — وذلك باعتبارها أهم النماذج التاريخية التي عرضها القرآن — في إطار يجعل منهما أداة لدراسة الواقع وتفسيره وتقويمه .

ومن ثم يتكون هذا الفصل من مبحثين : —

المبحث الأول : تعريف الرابطـة الايمانية السياسية وخصائصها .

المبحث الثاني : العلاقة الفرعونية السياسية .

المبحث الأول

تعريف الرابطـة الايمانية السياسية وخصائصها .

يشكل الايمان الاطار الأوسع لفهم خصوصية الرابطـة السياسية في الرؤية ولا يمكن فهم هذه الخصوصية دون التعرض للرابطـة الايمانية كاطار تحليلي أشمل وأعمق تتبثق عنه الرابطـة الايمانية السياسية .

وعلى هذا يعالج الباحث نقطتين أساسيتين :

أولا : الرابطة الايمانية : التعريف وأهم الخصائص •

ثانيا : الرابطة الايمانية السياسية : المفهوم والخصائص •

أولا - الرابطة الايمانية : التعريف وأهم الخصائص .

١ - التعريف :

لكل جماعة رابطة أو علاقة ولكل أمة عروة ، وقد ذهب الباحثون والمفكرون يصنفون اسس الروابط كما يتصورون ، فمن أرض الى تاريخ الى لغة الى مصالح وإلى غير ذلك من صور متعددة يختلف حولها ويجهد في تبريرها •

ومن هنا برزت الرؤى والنظريات الوضعية وبرزت القوميات بل وتصارعت وتناقضت سواء كان ذلك في داخلها أم خارجها بما يفرغ مفهوم الرابطة من معناه ومقاصده ، صحيح أنها وقعت على أسس للارتباط تجد لها مكانا وبعضها من التأثير وفق طبيعة النفس البشرية ، فعم قانون الصراع وورث مجموعة من الفتن تجسدت في الحركات المتعددة من جراء انصيابة البشرية وتعددتها بل وتناقضها • ومن ثم فإن الايمان وتعلق الرابطة به حيث تشكل « لقاء يجمع المؤمنين » يؤسس الرابطة وينشئها - محققا لها التميز والاختصاص - على قاعده من الايمان الثابت (١) ، فحيث يجتمع البعض على تأسيس من الأرض وان كان لطائفة منهم لغة خاصة ولاخرى لغة ثانية ، وان جمعت بعض أحداث التاريخ فئة هنا أو هناك أو التقت المصالح حيناً فان هذا كله جائز ومحتمل بيد أنه قابل للتبدل والتحول ، فقد يهاجر الناس من أرض الى أرض وقد تجمع أحداث التاريخ وقد تفرق ، وقد تتعدد اللغات في الأرض الواحدة وتظل هذه العناصر كلها مصدر تجميع حيناً ومصدر تفريق حيناً آخر ، وهذه العوامل على كونها حقيقة في حياة الانسان تؤثر في واقعة ويؤثر فيها الا أنها لا تنهض لأن تكون محور لقاء الانسان مع الانسان ولا تنهض لتجمع أمة تمتد في الأرض والتاريخ وتصوغ المصالح

في تناسق وتكامل على تأسيس ثابت ومنضبط .

ولكن هذه العلاقة في التحليل الأخير ليست الا لقاء محدود الدائرة محصور النشاط في الامتداد والاثـر ، بل أكثر من ذلك هو تجمع ظاهره اللقاء لفئة واحدة ولكنه في حقيقته تمزيق للانسان واثارة للاهواء وتحريض على ظلم وعدوان مهما اتخذ من مسمات .

أما الرابطة الايمانية فانها تصاغ على تأسيس من قواعد الهية وفي اطار من قيم تحكمها ومن ضوابط تحميها فلا يترك تأسيسها لأحد من البشر لأن محتواها الايمان بما أنزل الله ممتدا في الماضي والحاضر والمستقبل فتتعدد هذه الرابطة بالعروة الوثقى التي لا انفصام لها حيث :
العقيدة الكاملة المتكاملة المفصلة المحكمة .

٢ - الرابطة الايمانية السياسية تشتق خصائصها من الأمة والجماعة .

(أ) مفهوم الأمة .

الأمة هي المجال الحيوى لارساء قواعد المثالية الاسلامية وبلوغ القيم انى تشكل أهم مقاصدها ، كما أنها تعبير عن قمة التجانس الادراكى والعقيدى المتمثل في وحدة العقيدة وثبات أساسياتها ، والتأكيد على الجانب المعنوى والفكرى .

حقيقتها المعنوية تتبع من تأكيدها على القيم الثابتة من حيث مركزية التوحيد بالنسبة لها وما يعكسه ذلك على مفهوم الاختيار المسئول والملتزم والتعبير الارادى للحركة كتأكيد على فرضية الأمر بالمعروف والنهى عن المنكر باعتباره محك خيرية الأمة وحضورها وشهادتها والتوحيد بما يعكسه من تصور فكرى موحد وتجانس ادراكى يرفض أى حركة عنصرية شيعوبية تؤسس على الجنس أو اللون ، فتجعل من أى أسس مادية محكومة بالفكرة وحقائق الايمان ، فالوطن لم يعد تعبيرا عن

حقيقة مكانية بل يصير تعبيراً عن عقيدة إيمانية (الدين وطن) •

بهذا المعنى فإن الأمة — وفق حقيقتها اللغوية — إنما تؤكد على البعد العقائدي والمعنوي ومن ثم فإنها قد تعنى « الفرد » عالم دهره المنفرد بعلمه أو الرجل الذي لا نظير له والامام والدليل الهادي ومعلم الخير والمعلم والرجل الجامع للخير... وذلك تأكيد على أن البعد المعنوي والعقائدي قد يرفع « الفرد » لمقام أمة لما يمثله من فكر وعقيدة ، فإذا كان إطلاقها على الجمع أمراً طبيعياً فإن إطلاقها على الفرد من خلال القرآن والسنة قد أضاف لمفهوم الأمة — غير معيار الكم — بعداً أساسياً يشكل محور تلك الفكرة ، وهو البعد العقائدي (٢) • كما أنها ذات صلة بمفهوم الامام ، تأكيداً على دور الامام في الأمة ، فالامام والأمة من جذر لغوي واحد ، وكلاهما يحمل معنى الاتباع والافتداء ذلك أن الامام ما أئتم به من رئيس وغيره ، كما أن كل شيء قيّمه ومصلحة والقرآن أمام المسلمون ، كل ذلك تأكيدات جديدة ومقصودة لمفهوم الأمة (٣) •

كذلك يرتبط مفهوم الأمة بمعان متعددة مثل : النقص والتوجه والغاية والهدف والغرض ، ومن ثم كان ارتباطها بالحق باعتبار أن الأمة هي « كل من كان على دين الحق ، وارتباطها بالخير كهدف أسمي » معلم الخير وجامع خصاله « وارتباطها بالعقيدة » القصد والشرعة والسنة والطريقة والدين والوسط... الخ ، وتعنى في أحد معانيها « القرآن » الذي يشكل المصدر التأسيسي لعقيدة الأمة الإسلامية • (٤) •

بل إن دراسة مفاهيم مثل القوم والوطن والدولة والشعب (٥) إنما تؤكد أن مفهوم الأمة كان الأكثر غنى عما عداه من مفاهيم وأكثر شمولاً • فهذه المفاهيم تعد مفاهيم جزئية تعبر عن بعض معاني مفهوم الأمة وليس كل معانيه ، ذلك أن الأمة هي القوم وهي المكان ولها معان تتعلق بالزمان مثل الحين والقرن والجيل وتتعلق بمفهوم الجنس ، فضلاً عن ذلك أن مفهوم الأمة قد انعكس على تلك المفاهيم الأخرى ففهمت في إطاره • فالقوم لم يعد مفهومه يتعلق بالمقام والأرض أو الجنس الأصل ولكن أضيف إليه من خلال الاستخدام القرآني مفهوم اللسان واللغة

باعتباره الوعاء الثقافي والحضارى • ومفهوم الوطن لم يعد أمرا يتعلق بإمكان معين ولكنه جاء فى القرآن بصيغة الجمع تأكيدا على أن كل ماوطنته يصبح وطننا لك ، فأطلق على المكان الذى تقع فيه بعض الأحداث مثلما جاء فى القرآن الكريم « لقد نصركم الله فى مواطن كثيرة » (٦) • ذلك أن مواطن الحرب هى مقاماتها ومشاهداتها ، بل ان الاستخدام لمفهوم الوطن لم يعد يتعلق بالمكان ولكنه يتعلق كذلك بالقصد والغاية ، وكذلك فان مفهوما مثل « الشعب » قد استخدم كمعنى للاضداد يعنى به التفريق كما يعنى انجميع ، ويعتقد الباحث ان الاستخدام القرآنى قد ع ضد مفهوع التجمع من خلال مفهوم الشعب « وجعلناكم شعوبا وقبائل لتعارفوا » (٧) •

— فمفهوم الأمة اذن فى الرؤية الاسلامية هو مفهوم من طبيعة قيمية خاصة يؤكد تفردده بين المفاهيم الأخرى المناظرة له والمشابهة سواء فى اللغة العربية أو فى اطار الفكر الغربى ، أنه يشكل فى حد ذاته نظاما فيميا يحاول تبصر أشكال تصاعد القيم داخله ، فاذا ما افترضنا ان مفهوم الأمة يشتمل على معان مثل الأرض والجنس واللغة والعقيدة ، فان العقيدة تتشكل البعد المعنوى له وتصوغ فيه سلم التصاعد لتمثل القيمة العليا وتعتبر عناصر الزمان والمكان والجنس تابعة لها ، بل أن مفهوم العقيدة كقيمة عليا هو الذى يحقق التناغم والانسجام بين هذه العناصر التابعة ويزيل ما قد يكون بينها من تناقض أو اختلاف (٨)

ان مفهوم الأمة بتركيزه حول الطبيعة المعنوية (٩) انما يشكل قيمة تستقر فى الوعى الجماعى فى الأمة الاسلامية التى تتميز بعناصر راسخة فى الفقه الاسلامى السياسى •

ومفهوم الأمة وفق هذا المعنى تتكامل فيه عناصر أربعة هى :

الأول : جماعة يسودها الايمان بالمقومات الأساسية للدين الاسلامى •

الثانى : هذه الجماعة تملك ادراكا واحدا فى كل ماله صلة بالدعوة الاسلامية من أهمها مبدأ الخضوع واحترام الشريعة الاسلامية كنظام متكامل للسلوك الفردى والجماعى •

الثالث : تربط جميع عناصر تلك الجماعة علاقة التضامن المطلقة .
الرابع : محور الوظيفة الحضارية لتلك الجماعة المتضامنة هو مفهوم
الجهاد بكل ما تعنيه هذه الكلمة من معانى .

(ب) عناصر الجماعة الايمانية :

ضمن هذا الاطار يصير الايمان والادراك والتضامن
والجهاد كعناصر أساسية تجد تجسيدها في اطار الجماعة
الايمانية (١٠) . التى تعكس الرابطة الايمانية ووظيفتها وطبيعتها ،
ثمة ملاحظة هامة وهى أن هذه الجماعة التى تشكل 'المحتوى' قد عرفت بأكثر
من معنى ، منها « الكثرة الممكنة المنتظمة على أمام واحد » . كما وردت
بمعنى الكثرة والسواد الأعظم من المسلمين من حيث هو سواد أعظم
متفق « ووردت بمعنى النظام والاتفاق » ، وردت ويراد منها الكثرة المتفقة
من أهل العلم ، ووردت أيضا بمعان (اتفاق أهل الشوكة) والجمهور
الذى يقام بهم الأمر بحيث يمكن أن تقام بهم مهام الامامة .

لكن هذا الاختلاف فى المعانى لا يمكن تجاوزه الا فى اطار مفهوم
الرابطة الايمانية السياسية ومعرفة أهم عناصرها التكوينية من خلافة
وأهل حل وعقد وأبرزهم العلماء والرغبة والجمهور ، بما يؤكد على
حقيقة التكامل بين تلك العناصر فى تحقيق مقتضى « الجماعة » ومفهومها
بل وشروطها . وعلى هذا النحو تقدم اللغة سنداً لا بأس به فى هذا
المقام .

(ج) مقومات الجماعة الايمانية :

ومن ثم فإن ما يلزم الجماعة من مقومات بما يحقق لها
التجميع والتقريب والاتفاق والعزم والأمر الجامع بين الناس لا يتحقق
معناها وفق المقتضى الا بأمور خمسة .

١ — عقيدة تجتمع عليها ، لأنه بغير العقيدة فكل جمع انهيار
وتفكك عاجل .

٢ — امام ينتظم به أمرها ويقوم ببعض تكاليفها .

٣ - وعلم تحيا به .

٤ - عمل تقوم به .

٥ - وأخيرا أهل رأى يصدر عن حكمهم ويرجعون الى مشورتهم

ولعل ابين دليل على عظم شأن الجماعة « هو تعظيم حقها فيما يقع من جرائم مهددة لها وجعلها جرائم على حقوق الله لا نحتمل العفو والصلح أو الابراء بعد ثبوتها - أو تخفيفها أو ايقاف تنفيذها (الحدود) .
ذلك أن كل ما ينتسب من الحقوق لله انما هو لمنفعة الجماعة وهى التى تشرف عليه (١١) .

وليس المراد بحق الجماعة هنا حق الكثرة أو مجموع الأفراد وانما المراد بها الجماعة المنتظمة على أمر الدين .

الولاء أهم خصيصة للأمة والرابطة الايمانية السياسية :

بعد الولاء أهم الخصائص على الاطلاق لأنه يرتبط بمفهوم التوحيد وأهم آثاره فى الحياة السياسية . وفهم حقيقة الولاء بهذا الارتباط المتلازم يجعل تصحيح كثير من المفاهيم الأساسية امرا ميسورا مثل : الشرعية والمشاركة (١٢) ذلك أن شيوع مفاهيم مثل الانتماء والولاء بصورة غير منتظمة يجعل هذه المفاهيم باهتة مشوهة لأن معانيها تفسر وفق مصالح آنية ، أو مصالح فئة معينة ، فيصير الانتماء ليس الا حالة من الرضا عن أمر واقع قد يكون فاسدا ، ويصير الولاء هكذا لعقائد السلطة الوضعية وأفكارها وسياستها بلا أدنى تردد .

وقد صارت هذه المفاهيم خاصة حينما تطرح فى الواقع العربى المعاصر مسوغا للاستبداد ومقدمة للطغيان .

والخروج من فوضى تفسير هذه المفاهيم يكمن فى طريقة تأسيسها .
فاذا كان تأسيسها الوضعى البشرى فى مناخ الاستبداد هو تفسير

السلطة النابع من مصالحها ، باعتبارها القوة الأساسية في اصفاء المعاني إلى الألفاظ وفق عناصر قوتها وسيطرتها ، فان تأسيسها المستقل على أساس من الوحي الصادق انما يشكل خروجاً من هذا التعسف في التفسير ويحقق لها الثبات غير المانع من الحركة والانضباط .

والرابطة الايمانية التي يشكل الايمان قاعدتها ومحورها النابع من بذل وعطاء وعمل صالح يخضع في امره كله لمنهاج الله لأن الايمان يفرض على هذه الرابطة أجواء من العمل والممارسة والحركة 'المتناسقة' سواء مع المنهج الالهي ، أو المتناسقة بين الفرد والأمة ، وتؤكد مسيرة السلوك السياسي القائم على صدق وتناسخ وبر وتعاون .

ولقاء المؤمنين أول ثمار الايمان وأخوة الايمان رابطة بل هي جزء من الايمان ذاته « لا يؤمن أحدكم حتى يحب لأخيه ما يحب لنفسه (١٣) » . من حيث ترتبط أخوة الاسلام بالايمان رباط عقيدة ودين .

والايمان يحتاج الى رعاية تشكل المسؤولية أهم شروطها ومقتضياتها « ألا كلّم راع وكلّم مسئول عن رعيته » (١٤) ، فالمسؤولية تبتدىء بالمؤمن نفسه ثم تتناسق مع سائر المسؤوليات ، ويشكل العلم حاجة ملحة له وفريضة قائمة وضرورة لاغناء عنها وهو قوة في الايمان وقوة للمؤمنين ، وهو يحقق للرابطة امتدادها المكاني والزمني في جميع الظروف والأحوال وتبدل الواقع البشري وهي رابطة تتميز بالعهد الذي تقوم عليه والميثاق الذي تعطيه بما يحقق « للولاء » معناه وضبطه ، فالعهد والميثاق والولاء هذا كله يدور حول محور واحد : « وأشدّهم على أنفسهم ألت بربكم قالوا بلى (١٥) » . هذا العهد مع الله لا ينطلق اذن لبيتديء بالعهد مع آباء واجداد أو ليقوم على عصبية واقليلية (وفق ما يسمى بالانتماء والولاء) ولكنه يؤسس على منهاج الله حتى لا ينحرف المنهج ولا يضرب العهد .. « اتبعوا ما أنزل اليكم من ربكم ولا تتبعوا من دونه أولياء قليلا ما تذكرون » (١٦) ويمتد العهد الى نواح متعددة في حياة

الانسان ليصبر عهدا موثقا مع الله يشمل العدل والاحسان وايتقاء ذى القربى وعدم البغى والنهى عن المنكر والفحشاء • ويتسع امتداء العهد لئى يضم العقيدة كلها وعمل الانسان » • • وأوفوا بالعهد أن العهد كان مسئولا » (١٧) • « • وأوفوا بعهدى أوف بعهدكم واياى فارهبون » (١٨) ، وينهى الله عن ان يشتري بعهد الله ثمنا قليلا « ان الذين يشترون بعهد الله وايمانهم ثمنا قليلا أولئك لا خلاق لهم » (١٩) • « • ولا تشتروا بعهد الله ثمنا قليلا أن ما عند الله هو خير لكم ان كنتم تعلمون » (٢٠) •

وقد لعن من ينقضون عهد الله « والذين ينقضون عهد الله من بعد ميثاقه ويقطعون ما أمر الله به ان يوصل ويفسدون فى الأرض أولئك لهم اللعنة ولهم سوء الدار (٢١) ، وللمؤمنين فى حياتهم عهود ومواثيق تنشأ عن ممارستهم للايمان ، وكل عهد أو ميثاق للمؤمن فى حياته العامة وممارسته الايمانية ينشأ وينبع ويقوم على أساس من عهده وميثاقه مع الله •

واذا كان العهد والميثاق أساسا مع الله حيث يشتق منه كل عهد وميثاق آخر يبرز فى الممارسة الايمانية فى الحياة الدنيا ومنها (اخوة الايمان — السمع والطاعة — البيعة • الخ) • • فذلك الولاء (٢٢) ، مستمد أساسا من الله ومن الولاء الكامل المطلق والعبودية الخالصة له يصدر كل ولاء بين المؤمن وأى انسان آخر • فاذا صدق ولاء العبد لخالقه : ايمانا وعلما وممارسة ، صدق بعد ذلك العبد المؤمن فى كل ولاء دنيوى ينتج عن ممارسته الايمانية فى حياته الدنيا ، واضطراب ولاء العبد لخالقه سواء لضعف ايمان أو ضعف علم أو اضطراب ممارسة اذا ما حدث فان علاقة المؤمن مع سائر الناس تضطرب وتختل وكل ولاء يهتز ويفسد : كما لا يجوز اتخاذ أولياء من دون الله ولا يجوز اتباعهم • • والولاية الحقه تهب المؤمن الحماية والامر وتترع من قلبه الخوف والفرع فى الدنيا والآخرة ، والولاء الكاذب (أو اللزائف) ليس الا معنى تدرج تحته انماط متعددة ونماذج مختلفة تبدأ من النفس ذاتها (الهوى) أو من خارجها (الطاغوت) وبين المؤمنين أنفسهم تنشأ علاقات وروابط وتقوم

عهود ومواثيق بيد أن الولاء لا ينشأ من فلتات العواطف والمصالح ولا من قرار وصياغة يضعها الانسان ، ولكنه ولاء يصيغه ويؤكد منهج الله ، حتى يسمى القرآن من يتحقق بينهم هذا الولاء (حزب) « ومن يتولى ورسوله والذين آمنوا فان حزب الله هم الغالبون » (٣٣) .

فالولاء في نشأته بين المؤمنين في الحياة الدنيا نابع من الولاء لله ورسوله (ص) ومرتبطة به وتابع له هدفا وغاية ومهمة ومقصدا وهو يجعل المؤمنين أمة واحدة وحزبا واحدا ، وبدون هذا التصور للولاء يتعذر قيام الأمة المؤمنة الواحدة والجماعة المؤمنة الواحدة لأنها تكون قد فقدت رابطتها وخصائصها فتتقسم شيعا وأحزابا « كل حزب بما لديهم فرحون » .

وأهم مظهرين للولاء (المشاركة والشرعية) يرتبطان ببعضهما كما في قوله تعالى :

« والمؤمنون والمؤمنات بعضهم أولياء بعض يأمرون بالمعروف وينهون عن المنكر ويقيمون الصلاة ويؤتون الزكاة ويطيعون الله ورسوله أولئك سيرحمهم الله ان الله عزيز حكيم » (٣٤) ، ودون هذا الارتباط يضرب ولاء وتفسد كل ولاية وتهتز كل رابطة وتتقطع العرى ، وتتفرط أسس المشاركة (الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر) واسس الشرعية ، وينتج عنه انولاء لغير المؤمنين رغم قوله تعالى :

« لا يتخذ المؤمنون الكافرين أولياء من دون المؤمنين ومن يفعل ذلك فليس من الله في شيء الا أن تتقوا منهم تقاء ويحذركم الله نفسه والى الله المصير » (٣٥) ، كذلك فان الولاء يحقق الضبط لعلاقات التصاعد عند النعارض ، ذلك أن الولاء لا يجوز حتى للآباء والأخوة والأبناء والازواج ان استحبوا الكفر على الايمان ، وهى علاقات أساسية تجعل كافة العلاقات الأخرى القائمة على عصبية القبيلة أو الوطن أو غيرها داخلة نفس المدخل عند التعارض مع الولاء الأساسى « يا أيها الذين آمنوا

لا تتخذوا آباءكم وأخوانكم أولياء ان استحبوا الكفر على الايمان ومن ينولهم منكم فأولئك هم الظالمون » (٣٦) « قل ان كان آباؤكم وأبناءكم وأخوانكم وأزواجكم وعشيرتكم وأموال اقترفتموها وتجارة تخشون كسادها ومساكن ترضونها أحب اليكم من الله ورسوله وجهاد في سبيله فتربصوا حتى يأتى الله بأمره والله لا يهدى القوم المفسقين » (٣٧) •

ان معانى لفظة الولاء ومشتقاتها وكذلك ظلالها وامتدادها تبرز مع الآيات والصور المتعددة بالاضافة الى المعنى اللغوى والأساسى لها حتى يصبح معنى الولاء واضحا وضوح العقيدة مؤسسا على الايمان وعلى معايير ثابتة فى اطار من تقوى الله وخشيته ، وفى النهاية مرضاته •

وفى اطار واقع المسلمين — على تفاوت درجات الايمان والالتزام — فان التصور القرآنى للولاء غير واضح على ضوء ما تكشف عنه الممارسات فى ساحة الواقع البشرى •• ومن ثم تبدو الصورة مضطربة وهذا الاضطراب يعزى لأمرين أساسيين :

الأول : جهل بعض المسلمين بمنهاج الله قرآنا وسنة مما أدى لنزع سلامة التصور الايمانى ودفع تصورات بشرية حملتها الى النفوس مصادر بشرية • وكذلك جهلهم بواقعهم مما أدى الى اضطراب الممارسة الايمانية

الثانى : عدم توفر التدريب الايمانى الضرورى على قواعد الايمان فى حياة المسلم المؤسس على علم منهجى ومراقبة صادقة واعية وتوجيه ايمانى قادر ونصح خالص •

ومن ثم فان حركة الولاء كحقيقة للرابطة الايمانية السياسية ترتبط ارتباطا لا ينفصم بحقائق التكليف فى حدود الوسع امانة ومسئولية واستخلافا فى الحياة الدنيا للنهوض الى ممارسة منهاج الله فى واقعه البشرى ممارسة يتخللها الابتلاء والتمحيص بما يؤكد دور الانسان

ومسئوليته في أداء الامانة ورعاية حق الاستخلاف أداء ورعاية يقودان المؤمن الى الثبات في شدة الابتلاء .

والولاء لله يكشف كل ولاء زائف وباطل ، فالولاء الزائف والباطل هو كل ولاء لغير الله ايا كانت وجهته ونماذجه :

(الهوى ، الشيطان ، أولياء من الظالمين فالظالمون بعضهم أولياء بعض اعداء الله من كافرين ومشركين ومنافقين وأهل كتاب) .

وهذا الولاء المنحرف يمثل منهجا مستمرا في حياة الضالين ، يرسم لهم السلوك كله ويحدد لهم المواقف جميعها ، فهو لا يمثل خطأ يعود عنه المؤمن أو زلة يتوب عنها الصادق أو اجتهدا أجازة شرع الله وانما هو عبادة لغير الله . . لذلك جاء النهى قاطعا عن اتخاذ أى ولى من دون الله .

ويصير الواقع من خلال سيادة عناصر الولاء الزائف أقرب الى الوصف القرآنى «ولو دخلت عليهم من اقطارها ثم سئلوا الفتنة لآتوها وما تلبثوا بها الا يسيرا» (٢٨) حيث شاب واقع المسلمين اليوم الفتنة ، ذلك لأن الولاء تبدل والعهد مع الله قد انقطع أو على أحسن الأحوال بهتت معالمه فغاب البنيان المرصوص والأمة كتجسيد حقيقى وجوهر الجماعة وعناصر الرابطة الايمانية السياسية وخصائصها .

غير أن الرابطة الايمانية تظل تتمثل في عصبية الايمان في الأرض ثابتة مع الله صادقة العهد ممتدة مع الزمن « ومن المؤمنين رجال صدقوا ما عاهدوا الله عليه فمنهم من قضى نحبه ومنهم من ينتظر وما بدلوا تبديلا » (٢٩) .

ثانيا - الرابطة الايمانية السياسية : المفهوم والخصائص

تعتبر الرابطة الايمانية السياسية شكلا متميزا من أشكال العلاقات السياسية داخل المجتمع الاسلامى ، ذلك أنها تتسم بالربط والارتباط

ربط بين أفراد الأمة في وحدة كيانية وأخوة تستند على الايمان ، وارتباط بالعقيدة الأساسية الواحدة كما يعد مجالها الحيوى ، السياسة بالفهم الاسلامى ، حيث تعد قياما للامر بما يصلحه وفق مقتضى الشرع اكل عناصر الأمة وكل مكونات الرابطة •

هذا وتجد تلك الرابطة التعبير الشائع لها في فقه السياسة المعاصرة فيما يسمى بالعلاقة بين الحكم والمحكوم ، أحدهما يحكم والآخر يطيع في شكل علاقة ثنائية فهى في جوهرها علاقة تعبر عن خصوصية في مفهومها وتميز في خصائصها وأصالة في عناصرها •

ووفق هذا التحديد السابق الذى يستند الى اللغة والأصول لهذا المفهوم وسياق الاطار التحليلى السابق للامة وخصائصها ودلالاته على مفهوم الرابطة الايمانية وتحديد مضمون علاقة الانتماء ووجهة الولاء يمكن للباحث الاشارة الى أهم خصائص العلاقة السياسية أو بالأحرى الرابطة الايمانية السياسية في الرؤية الاسلامية : —

١ — هذه الرابطة فرع على الأمة في مفهومها الاسلامى ، وهى لذلك علاقة تابعة تنبع من مفهوم العلاقة الدينية وتتحدد بها ، ومن هنا كان وصفها بأنها رابطة ايمانية سياسية ، حيث تعد علاقة المسلم بالشرع وتعاليمه وحدوده هى التى تحدد خصائص العلاقة السياسية وطريقة تأسيسها ونهجها •

ذلك أن الرابطة الايمانية السياسية تدخل ضمن اطار حقيقة « الحاكمية » باعتبارها الدائرة الأوسع التى تشمل كافة عناصرها ، وبما يضع الضوابط ويشير الى التحفظات حول مقولة « الحاكم والمحكوم » بحيث لاتجعل الاخذ بها على اطلاق ودون تحديد أو بيان ، فالحاكم ليس الا خليفة يلتزم بالشرع ، والعالم مستخلف في علمه ، ومن ثم فهو ليس حاكما باطلاق واستقلال عن الشرع ، حتى وان سمي في الاصطلاح بذلك ، والرعية مستخلفة كل فيما استرعى فيه ، والعناصر الثلاثة وفق

هذا التصور محكومة جميعا بشرع الله وانجاز المثالية الاسلامية وتجسيدها واقعا في الزمان والمكان ، كما أنها جميعا حاكمة لا بمعنى مناجبتها للشرع والشرعية ولكن بمعنى استخلافها « ألا كلکم راع وکلکم مسئول عن رعيته » (٣٠) .

٢ - هي رابطة مباشرة لا تعرف الوسيط ، ذلك أن العلاقة بين السلطة والرعية (الحاكم والمحكوم مجازا) هي علاقة بين طرفين يقف كل منهما من الآخر موقف مساواة لا يفصل أيا منهما عن الآخر أي عقبات اجتماعية أو نظامية ، بل أكثر من ذلك فإنها تتكون في جوهرها ليس من طرفين ولكن من عناصر ثلاثة (الخلافة - أهل الحل والعقد والعلماء - الرعية) حيث يلعب العلماء كطرف متميز في هذه الرابطة دورا محوريا في حركتها وفي مسيرة العناصر الحركية وفي فاعلية أهم المبادئ النظامية من « شرعية » وأمر بمعروف ونهى عن منكر كما سيتبين .

٣ - وهي لذلك علاقة مطلقة لا تعرف التمييز ولا مفهوم التنوع الطبقي بمعنى (التدرج التصاعدي) وهو ما لم تعرفه الرؤية الاسلامية والتي تنطلق أساسا من أن التمييز بين الحاكم والمحكوم هو تمييز وظيفي لا ينبع من متغير الانتماء أو الاستمرارية الوراثية ، فالخليفة ليس الا أحد من الرعية ولكنه أثقلهم حملا ولا مجال لتمايز الا بمقدار الالتزام بالشرع ومقتضى الايمان « • ان أكرمکم عند الله أتقاکم » (٣١) .

٤ - وفي هذا الشأن تقدم الرابطة الايمانية السياسية نموذجا اسلاميا واطارا للتعامل السياسي ، حيث مفصل الجسد السياسي تتعدد وتتفوع وتستقل عن شخص الحاكم (السلطة) ذاته ، ذلك أن التمييز والتكامل الوظيفي كانا ضمن السمات التي تميز الرابطة دونما افتراض للتناقض أو الصراع ، ان التشريع بمعنى تخريج الاحكام ليس وظيفة للحاكم (السلطة) •• انما هو حق الفقيه ولا سلطان عليه الا ضميره ورقابة العلماء ، كذلك فان القاضي رغم أنه كان يستمد ولايته من الخليفة لانه كان يعين كوكيل عنه ، ظل محتفظا بتميزه واستقلاله بمعنى أنه لم يعرف نموذجا لخليفة ألغى حكما لقاض أو عدل فيه .

والواقع ان هذه الخصائص والجزئيات كثيرا ما يغفل عنها الفقه المعاصر عندما يصف الخليفة بأنه كان يجمع السلطتين الدينية والمدنية من منطلق التصور الذى فرضته نماذج الممارسة فى التراث الغربى الكاثولىكى ، فالخليفة تتمحور معظم وظائفه حول وظيفة أساسيه هى فقط تمكين المؤمن من أن يمارس تعامله الدينى ليحقق ذاته الاسلاميه ولينطلق الى آخرته بنفس راضية مطمئنة .

٥ - هى رابطة عقدية جوهرها عقد البيعة وما يترتب على ذلك من قواعد فى التعامل أهمها سيادة القيم والمثاليات المطلقة التى لا تنبغ من ارادة الحاكم ، حيث القيم دينية ، سماوية ، اخلاقية ، تسود (الحاكم) قبل أن تسود (المحكوم) ، وهى تمثل جوهر عقد البيعة وتعطى (للمحكوم) حق النصح والشورى والرقابة والتقويم وفق قواعد محددة ، بل تعطى له حق الخروج ، وفق قواعد منضبطة ، بل وتعهده واجبا فى رفض الحاكم لأن ذلك يصير من قبيل الطغيان .

٦ - يترتب على كل ما سبق أهم الخصائص والقواعد التى تحكم حركة الرابطة الايمانية السياسية وهى التكافل السياسى ، وهو منحنى لا شك فى الفهم يؤثر فى فقه الواقع على حقيقته وتفاعل عناصره ووقائعه وهو ما يعنى أن المسئولية عن التقصير تقع على عاتق عناصر الرابطة الثلاثة فى تفاعلها ، وأن الاصلاح والتجديد السياسى لا يتم الا بالتحريك على المستويات الثلاث فى اطار رؤية اسلامية واعية تتبصر حقيقة التوجيهات القرآنية « واتقوا فتنة لا تصيبن الذين ظلموا منكم خاصة » (٣٢) « وما ظلمناهم ولكن كانوا هم الظالمين » (٣٣) .

وتجد حقيقة التكافل السياسى تفسيرها فى الحقوق والواجبات التى ترتبط بالاخوة الاسلامية والتضامن الاسلامى .

٧ - وفى هذا السياق - الذى يأخذ فى اعتباره الاطار التحليلى والفكرى للرابطة - فان مفهوم الولاء فى جانبه السياسى فى ظل الرؤية الاسلامية والذى يرتبط بحركة الرابطة انما يؤكد على قواعد أساسية :

(أ) أن الولاء للامة في استنادها الى الشرع وليس للنظام •

(ب) أنه علاقة تربط (المواطن) الرعية بالامة ، ولذلك فهي تربط المسلم كما تربط غير المسلم طالما كان هذا الاخير يعيش في داخل الامة •

(ج) الولاء مطلق وغير مقيد ، كما أنه لا يتعارض مع مقاومة الطغيان أو الخروج على السلطة بحق ، بل ان الاستجابة الى ذلك هو تأكيد للولاء •

(د) كما أنه في ارتباطه بالطاعة وتأسيس الطاعة بدورها على الالتزام بالشرع لا يعنى الاكراه ولا يقبله ، بل يحدد في ظل العلاقة التعاقدية أسس الطاعة بشكل منضبط يحكم السلطة كما يحكم الرعية •

٨ - هي رابطة جوهر وظيفتها الوظيفية الحضارية ، وهذه الطبيعة المتميزة تترك دلائلها على جميع عناصر ومتغيرات النموذج السياسى الاسلامى ، فالدولة وظيفتها الدفاع عن العقيدة وأساس شرعية السلطة ومحور وجودها هو نشر الدعوة •• وهذه الوظيفة لا تقتصر فقط على القيادة بل تمتد الى الفرد فى ان يمارس بعمله وان وان يدفع بسلوكه حقيقة التطور السياسى الذى هو نشر الدعوة بشكل أو بآخر ، حيث تقتضى الرؤية الاسلامية أن على الرعية ألا يقبل وألا يصمت أو يستسلم ازاء ما يمكن ان يكون متناقضا مع مثالية الجماعة الاسلامية (النهى عن المنكر) •

فالدعوة الاسلامية تنتجه الى وظيفة الجماعة فى النطاق الحضارى والعلاقة السياسية - أو بعبارة أدق الرابطة الايمانية السياسية - تتبع من مفهوم عام مطلق وهو أن الامة هي التجمع الحضارى الدينى وليست مجرد التقاء عنصرى ، وسلطة الامة - دون الحديث عن سلطة (الحاكم) - ليست مطلقة ولكنها مقيدة بالتعاليم الدينية ، والالتزام

بالاخلاقيات في نطاق الحركة السياسية هو أمر يتجه الى (الحاكم والمحكوم) في آن واحد ، وعلاقة التضامن تتبع من فكرة وحدة التجمع السياسى وليست امتدادا لعلاقة الدم ... الخ .

٩ - وهى لذلك علاقة كفاحية ، فمفهوم الدعوة ونشر تعاليم الاسلام انما ينبع من طبيعة العلاقة الدينية ، ويفرض على الرعاية أيا كان موقعها من السلطة الدفاع عن المثالية الحركية بجميع الادوات والوسائل (الجهاد) .

١٠ - وجميع هذه الخصائص تركز الى مفهوم واحد وهو أن الرابطة السياسية في المجتمع الاسلامى كانت تمتاز بالبساطة بحيث لم تعرف لا التجريد المثالى الذى عرفته الحضارة اليونانية ، ولا التركيب النظامى الذى عرفته الحضارتان الرومانية والكاثوليكية ولا الاستيعاب المطلق الذى سيطر على نموذج الدولة القومية (٣٦) .

وهذا المفهوم « الرابطة الايمانية السياسية » من حيث تعريفه وخصائصه يجد تميزه من خلال عرض مناقضه المتمثل في « العلاقة الفرعونية السياسية » من خلال تعريفه وخصائصه وعناصره . ويشكل هذا وذاك أداة هامة لتحليل الواقع العربى المعاصر ودراسة ومواجهة أزماته .

أشار الباحث الى أن أهم خصائص الرابطة الايمانية السياسية « التكافل السياسى » بين مختلف عناصر تلك الرابطة (الخلافة - العلماء وأهل الحق والعقد - الرعية) (٣٥) ، بحيث تشكل في مجملها نوعا من التميز الوظيفى وفي تفاعلها حركة للتكامل الوظيفى فيما بينها ، فهى تجمع بذلك بين التميز الوظيفى والتكامل الوظيفى في آن واحد ، ويزكى هذا التصور مقومات ثلاث :

الاول : فكرة الأمة في تصورها الاسلامى القرآنى ، حيث للأمة عملها - وأجلها - وكتابها - وحسابها ، بحيث تعبر في الاساس عن

شخصية معنوية تؤكد حقيقة التكافل •

الثانى : تميز الأمة بصفات الأخوة والتضامن فى كل حركة من حركاتها ، بما يضيف على التعامل السياسى شكلا وجوهرا متميزا يعد فيه الشرع مرادهم والعقيدة قبلتهم •

الثالث : ويجد هذا وذاك تكييفه الفقهى الشرعى فيما أسمى بفروض الكفاية ، وعظم أثرها فى حركة الأمة حيث تتساند مع ما سبق فى أبراز قيمة التكافل فى المسئولية عن العمل ابتداء ، وعموم الاثم للأمة فى حالة التقصير انتهاء ، وضرورة التكافل فى القيام بالغرض على مقتضاه تغييرا واصلاحا •

وكما اشار الباحث آنفا فان هذا التصور انما يشكل فى جوهره نظرية متكاملة الاسس والقواعد باعتبارها أداة تحليلية سواء فى التعرف على « المسئولية فى التقصير » أو « مستلزمات الاصلاح والتجديد السياسى » •

كل هذا انما يشير الى منظومة متميزة من المفاهيم تشكل عناصر الرابطة الايمانية السياسية فالخلافة ليست مبنى ونظاما انقضى زمانه بل هى معنى وحركة متميزة للسلطة والولاية تختلف — وربما يتناقض — اذا ما دققنا النظر — مع المعانى الشائعة للسلطة ومفاهيمها فى الخبرة المعاصرة •

كذلك فان العالم ووظيفته السياسية ، والكفاحية والتي ترتبط بالشرع ابتداء وانتهاء ، وتتواصل مع السلطة والرعية تعاملًا ، انما تعبر عن شكل متميز لحركة العالم ، يفقد العالم صفته هذه اذا ما انحرف عنها أو اذا لم يؤدها على مقتضاها بشروطها وحدودها •

وأخيرا تأتى الرعية لتعبر عن مفهوم متميز لا يعالج الامور انطلاقا من تملقها تحت مسميات شاعت فى الخبرة المعاصرة من « ارادة الشعب

— وحكم الشعب — وروح الشعب » ولكن تعطيها دورا مخصوصا يعبر عن انسجام في مجمل المنظومة التي تربط بين عناصر الرابطة الایمانية السياسية ، دون امتحان لها ولدورها وأهمية وظيفتها في الأمة ، دون تملق لها بتعبيرات شكلية فارغة المضمون والمعنى في الممارسة والحركة تستخدم لتبرير حركة السلطة واستبدادها وطغيانها • والأمر يحتاج الى مزيد من البيان لعناصر تلك الرابطة •

أولا الخلافة : تبدو الخلافة كأحد العناصر الأساسية والتكوينية في الرابطة الایجابية السياسية ، بحيث تعبر عن تصور متميز للسلطة السياسية من حيث معانيها وطبيعتها ، وتكييفها وطرق اسنادها وشروطها ووظيفتها • والخلافة تعبر عن نموذج للسلطة يشكل واحدا من أهم القوى في عملية التغيير ويفترق افتراقا أساسيا عن النموذج الفرعوني السائد في العلاقة الفرعونية ، وإذا كان مفهوم الخلافة هو الأكثر دورانا في التراث السياسي الاسلامي فانه ليس المفهوم الوحيد للتعبير عن حقيقة « السلطة » بل ترتبط به مفاهيم أخرى تشكل منظومة فكرية وحركية للسلطة في الاصول والتراث السياسي الاسلامي (٣٦) • والخلافة باعتبارها معنى ومبنى ، ليست مؤسسة سياسية فحسب ، أو تقتصر على معاني الخلف للسلف في السلطة ، كتعبير يستخدم في كتابات سياسية حديثة حول الخلافة السياسية ، وهذا وذاك ان كانا ضمن معانيها المتعددة الا أن قصر المفهوم على ذلك ، يؤدي ألا تبدو الخلافة على حقيقتها والتعبير عن جوهرها كأحد العناصر الأساسية في الرابطة الایمانية السياسية ، وكعروة من عرى الاسلام لأن الخلافة — كمعنى سياسي — ليست الا اشتقاقا من مفهوم الخلافة الانسانية في كليتها وشمولها •

والخلافة وفق هذا التصور — لفظ قرآني ورد في معرض الخلافة العامة التي جعلها الله لبنى آدم فقال تعالى « اذ قال ربك للملائكة اني جاعل في الأرض خليفة » (٣٧) • وقال تعالى : « لو نشاء لجعلنا منكم ملائكة في الأرض يخلفون » (٣٨) ، ويعد خليفة الرسول في نظر المسلمين

عامة نائبا عن النبي (ص) أو وكيلا له في كافة الأمور وهو بعد وفاة النبي
انما هو نائب معنى لا حقيقة ، بما يؤكد حقيقة السلطة وارتباطها
بالشرع « حراسة الدين وسياسة الدنيا به » سواء تعلق ذلك بكونها
اشتقاقا من الخلافة الانسانية في الارض أو أنها خلافة بعد موت
النبي (ص) ، بحيث يجب أن يكون نموذج الخلافة تابعا للنبوة في تحريها
للتعاليم الالهية •

ووفق هذا السياق لا يعد مفهوم الخلافة مخترعا بلا سابق مثال
ولكن وروده الشرعي محقق قرآنا وفي السنة الصحيحة ، حتى أنه قد
أطلق في حديث رسول الله ليعبر عن حركة السلطة السياسية من مثل
ذلك « ... عليكم بسنتي وسنة الخلفاء الراشدين المهديين من
بعدي ... » (٣٩) •

غير أن هذا القول لا ينفي أن مسمى « الخلافة » اصطلاحا قد حدث
بصدده اجتهاد ، ولكنها اجتهاد في اطار التخريج للاصطلاح واطلاقه
على السلطة السياسية خاصة (اجتهاد وكشف) ، وهو في هذا كله انما
يحمل كل معاني الخلافة ويعد امتدادا لها ، وبهذا فان ورود مسمى
الخلافة قرآنا وسنة لا ينفي كون هذا اللقب هو لقب اصطلاحى فرضته
حقيقة الاجتهاد وولדתه الظروف ، كما تولد الأسماء لسمياتها ولكنها
لبست ولادة بلا أصل في الشرع •

وليس الخليفة حامل هذا اللقب — صاحب شرع — وانما هو واحد
من آحاد أتباع هذه الشريعة ، فاذا جعلوه أميرا لهم أو حاكما عليهم
فليس له في مكانه الجديد هذا الا ما كان له من قبل أن يقوم فيه ، وينزل
هو والناس جميعا على حكم الشريعة سواء بسواء •

وقد تظاهرت أمور كثيرة للتفريط أو الافراط في هذا المفهوم فمنهم
من جعله مبنى لا معنى ، ومنهم من جعله معنى قد ولى زمانه ، ومنهم
من خلع عليه صفات المقداسة والجلال والعصمة حتى يرتفع به أحياء

فوق ما ينبغي أن يكون للنبي من قداسة وجلال وعصمة ، ومنهم من فرط فطفق يطلق مسمى الخلافة على أى سلطة كانت بلا حد أو ضبط وبلا قيد أو شرط ، وبين مفهوم الخلافة والولاية خصوص وعموم ذلك أن الولاية اصطلاحاً تتسع لتشمل كافة الولايات غير الولاية العظمى (أى الخلافة) التى اصطلاحاً على الاشارة بها الى رأس السلطة السياسية تميزاً عن مختلف الولايات الأخرى ، فى هذا الاطار تعد فكرة الولاية تصوراً متكاملًا للخلافة كتعبير عن حقيقة الاستخلاف فى كل ولاية عامة ، والامانة كتعبير عن حقيقة الأمة والقدوة ، والامارة كتعبير عن حقيقة الطاعة والشورى ، وسلطان وسلطة كتعبير عن حجية وبرهان لا تسلط وجبرية وحكم فى تعلقه بالحكمة والحاكمية وتدير كتأصيل للحركة وسياسة للقيام بالأمر بما يصلحه ، ورعاية لحراسة الشرع والشرعية والرعية وولاية ونعنى أساسها شرع الله ، كل هذا يعدد الى عقيدة التوحيد جملة وتفصيلاً ، قواعد ومقاصد .

وفى هذا الاطار تبقى الخلافة حقيقة شرعية ومعنى متميزاً لا مبنى فحسب وتعبيراً عن مبادئ أساسية يجب مراعاتها وتجسيدها كمؤسسة شرعية تتميز التأسيس ، محققة الاختيار والرضا ، متكاملة الشروط والضوابط ، مجسدة للوظائف والمقاصد ، وتتساند معها مفاهيم وتسهم فى بيان معانيها ، ومفاهيم أخرى تفترق عنها .

وظيفة السلطة فى الأمة الاسلامية .

ان انجاز السلطة للوظائف الأساسية فى الأمة الاسلامية انما يعبر عن شرعية حركتها وممارستها ، بينما يؤدى التقصير فيها الى تصدع الشرعية أو نقصانها . مما قد يؤدى الى فقدانها كلية حتى وان نصبت السلطة بالطرق الشرعية المعتمدة .

وقد أكد الباحث منذ البداية أن الخلافة استخلاف سياسى فى حقيقتها وأن الامامة^(٢٠) ذات ارتباط وثيق بكيان الأمة لا من حيث أنها من جذر

لغوى واحد فقط بل من حيث الوظيفة الاساسية للسلطة انما تتمثل في حفظ كيان الامة الاسلامية واقامة أركانها وهو ما يستلزم وظيفتين كليتين متلازمتين - تتفرع عنهما وظائف أخرى - هما الوظيفة العقيدية والوظيفة الاستخلافية • غير أن تحديد هذه الوظائف لمؤسسة الامامة لا يعنى بحال اعفاء العلماء والرعية من القيام بهذه الوظائف لانها وظائف للامة بكافة عناصرها ، لكن يقع على الامامة العبء الاكبر في القيام بها ومساندة عناصر الامة الاخرى في أدائها أداء بحفظ كيان الامة ويجسد الشرع كحركة حياة شاملة مستمرة^(٤١) •

١ - الوظيفة العقيدية .

وهي في جوهرها ليست الا حراسة للدين بما يؤكد الوظيفة الدينية للامامة وهي وظيفة كما نوه الباحث من قبل ترتبط بالامة ، ويعد مقام الامام فيها انه الأثقل حملا ، فهي ترتبط بحركة الفرد والجماعة والامة بأسرها من حيث ينبغى على المؤمن ان يبذل أكبر الجهد في تصحيح الاعتقاد حيث تشكل العقيدة محورا للتفكير وقاعدة للسلوك^(٤٢) •

ومن ثم فان طرح مفهوم الوظيفة العقيدية في الرؤية يفترض التساند بين مجموعة من المفاهيم الاساسية : الامة الاسلامية والامامة والسياسة الشرعية والرعية المؤمنة وأخيرا مفهوم الدين والشرع الاسلامى •

الامة الاسلامية تعنى جانب الفكرة والاعتقاد ، والامامة لا تعنى في جوهرها الا حراسة للدين وسياسة الدنيا به ، والسياسة الشرعية لا تعنى الا تدبير الامر بما وافق الشرع ، والمؤمن هو ذلك الانسان العقائدى الذى تحكمه العقيدة الاسلامية فكرا وحركة ، ومفهوم الدين يعنى المنهج القويم - فكرا وحركة - اعتقادا وعملا وما يعنى أن الدين سياسة والسياسة دين •

وربما يكون هناك تشابه أو تقارب بين الدولة الشيوعية والدولة الإسلامية من حيث أن كليهما تؤمن بالوظيفة الاتصالية ، لكن رغم ذلك فإن الفارق واضح ، فالتشابه محوره لغة العقيدة بين المواطن والدولة لكن الخلاف الاساسى يقع فى تكييف محتوى العقيدة ، فهو دينى حضارى فى الرؤية الإسلامية ، وهو أيديولوجى حركى فى التقاليد الشيوعية .

الوظيفة العقيدية بمعنى عام تعنى أن واجب الدولة وعلى رأسها الامامة ان تحدد موقفها بوضوح من حيث المثالية السياسية وان تجعل من دفاعها عنها وعن صورة معينة من صور الوجود الحضارى أحد أسسها القانونية بل واحد أسس شرعيتها .

من ناحية أخرى فإن مفهوم الوظيفة العقيدية والاتصالية داخل فى إطار الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر ، ذلك أن هذا المبدأ يتضمن عملية ذات بعدين يتصل أحدهما بالدعوة والتوجيه والثانى بالتربية والتنظيم ومن المعلوم ان الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر كمبدأ يقتضى أن تعنى الأمة باصلاح نفسها كما تدعو غيرها الى دين الله تعالى من حيث يتضمن تمكين المسلم من تحقيق ذاتيته الفكرية ، بحيث تصير وظيفة الدولة لا تقتصر على أن تقيم نظاما يحمى القيم الإسلامية بل وأن تمكن أيضا الفرد المسلم من أن يحقق تلك القيم على مستوى سلوكه الفردى^(٤٣) . فانها تتضمن نشر الدعوة وتنظيم عملية الجهاد .. انها حركة تنبثق عن التوحيد كقاعدة وتنتهى اليه كمقصد أعلى وهى فى مسيرتها تلتزم بحقائق الاستخلاف .

٢ - الوظيفة الاستخلافية .

وهى ليست الا تعبيراً عن حقيقة ما أسماه الباحث الاستخلاف السياسى ، انها وظيفة بناء نظام سياسى يعبر عن المفاهيم والمثاليات التى صاغتها المصادر المنزلية ، فالاسلام لم يفرض نموذجا أو شكلا سياسيا معيناً ولكنه وضع مجموعة من المبادئ الكلية والاصول

التأسيسية وكذلك مجموعة من القواعد النظامية تشكل في مجملها نسقا قياسيا يعبر عن تلك المثالية • ومن ثم تصير أهم قواعد الوظيفة الاستخلافية في المجال السياسي هي بناء ذلك النظام القادر على تحقيق أو الاقتراب — اجتهادا وتحريا — لذلك النسق القياسي كما فرضته الاصول المنزلية ، انه نظام يستند على الحاكمية كأساس للشرعية وسياسة الدنيا بمقتضى الشرع •

بهذا المعنى فان ثمة وظيفتين تشملهما الوظيفة الاستخلافية :

الاولى :

وظيفة العدالة : حيث تجسد حقيقة العدالة كمحور لنظام القيم الاسلامي والقيمة العليا ، فلا تفهم المساواة الا في اطارها ولا يمارس الاختيار الا بالتزامها • وهي لا تشكل مجرد التزام على مستوى الاداة الحكومية ازاء المسلم ، أو مجرد شرط يجب أن يتوفر في كل من يمارس السلطة ، بل هي واجب على الدولة لكونها دولة •

ولذلك فهذا الالتزام وهذا القيد في الممارسة لا يتجه فقط نحو كل مسلم بل هو يتجه الى كل رعية ، مسلما كان أو غير مسلم مادام يعيش على الارض الاسلامية • ووظيفة السلطة في الدولة الاسلامية تركز حول تحقيق وظيفة العدالة في أوسع معانيها سواء فيما تعنيه من وظائف تقترب عليها مثل الوظيفة الجزائية التي تتمثل في اقامة الحدود وغيرها من عقوبات تعزيرية ، والوظيفة التوزيعية التي تتمثل في تدخل الامام في الملك والاموال بما يحقق المصالح الشرعية سواء كانت عامة أم فردية •

الثانية :

الوظيفة العمرانية الانمائية : وذلك بتحقيق الامن النابع عن انجاز وظيفة العدالة في شقيها الجزائي والتوزيعي على مقتضى الشرع والمصالح الشرعية وباعتبار أن ارساء الأمن كوظيفة أساسية ووفق

المتسقة الشاملة انما يشكل اطارا هاما لعملية : العمران والانماء وتحقيق وظيفة التغيير والتطوير وفق قواعد عملية الاستخلاف .

وفي اطار التلازم الوظيفي بين الوظيفة العقيدية بتفرعاتها المختلفة والوظيفة الاستخلافية بتنوعاتها يمكن انجاز المقاصد الشرعية في اطار تحقيق الكليات الخمس وفق تلمس مدخل المصلحة الشرعية كمدخل منهاجى منضبط يعنى بالمتنظير كما يعنى بالحركة ، وبما يؤكد منهاجية التغيير القائمة على أساس أنها تتبع عن عقيدة التوحيد وتنتهى اليها^(٢٤) .

ثانيا : أهل الحل والعقد

(العلماء)

يشتمل هذا المطلب على عنصر بالغ الأهمية من العناصر التكوينية للرابطة الايمانية السياسية ، وهو أهل الحل والعقد .

وتبدو أهمية « أهل الحل والعقد » باعتبار أن الرغبة هي القاعدة الأساسية التي تفرز هذه الجماعة ، كما أن الوظيفة الأساسية لهذه الجماعة تتجه بالأساس الى الرغبة صيانة لحقوقها قبل السلطة في حدود الشرع ، وناقلة لطالبها في تعاملها مع السلطة حيث تشكل هذه الجماعة واسطة أساسية بين الراعى والرعية .

عناصر أهل الحل والعقد .

يمكن التمييز بين ثلاثة عناصر داخل جماعة أهل الحل والعقد تقوم بدور هام في بناء النظام السياسى الاسلامى ، فمن الملاحظ أن كتب السياسة الشرعية وكتب النفقه الاسلامى بصفة عامة تشير الى مصطلحات ثلاثة يراها الباحث داخله في مصطلح أهل الحل والعقد بحيث تشكل عناصره المتداخلة والمترابطة وهى : -

أهل الاختيار وأهل الشورى وأهل الاجتهاد ، ويبدو أن تلك التميزات

لم تكن عبثا أو ترادفا لغويا بقدر ما تعبر عن عناصر متميزة مع ارتباطها
بوظائف محددة^(٤٥) .

وقبل الحديث عن تلك العناصر المتميزة ينبغي توضيح معنى مصطلح
أهل الحل والعقد .

فالمصطلح يشير الى عنصر التأثير الاجتماعى الذى يتمتع به فريق من
الناس بحيث يكون انحيازهم لشخص أو لرأى أو قرار مدخلا كافيا
لرضا الناس به ودخولهم فيه وانصياعهم لحكمه^(٤٦) غير أن تفسير
عنصر التأثير الاجتماعى يجب الا ينصرف الى تجاهل ذلك التميز فى
المفهوم وهو ما يؤثر بالتالى على فهم شكل العلاقة السياسية ، وبما
يعنى أن اعطاء هذه الجماعة خاصة العلماء منها دورا ووظيفة سياسية
تشكل جوهر الحركة والتمسك بالشرع وتحقيق الشرعية ، حيث أن
قضية الشرعية لا تثار بصدد (السلطة) فحسب كأحد عناصر الرابطة
السياسية بل هى تثار بصدد حركة أهل الحل والعقد ، خاصة جماعة
العلماء وشرعيتها فى تمثيل الشرع سواء كان هؤلاء يتولون سلطات
عرفية وولايات سياسية ودينية من أمراء وأهل شوكة وبطانة الحاكم أو
يمثلون أهل الشورى أو يمثلون فئة أهل الاجتهاد والعلم من عالم مجتهد
فقيه أو مفتى أو قاض أو محتسب أو من هم فى حكمهم .

ومفهوم أهل الحل والعقد وصفاتهم وشروطهم ، وارتباط هذا جميعه
بالشرع تأسيسا وحركة يقتضى التمييز بينه وبين بعض المفاهيم السياسية
النى تفرضها التقاليد المعاصرة ومنها : —

١ — مفاهيم الصفوة أو النخبة الشائعة فى علم السياسة المعاصرة
خاصة من حيث الأسس التى تستند اليها غير أساس الشرع .

٢ — كما أنه يتميز بصفة خاصة يسمى بحكومة التكنوقراط ، أو
الفنيين^(٤٧) فهو وأن اهتمت بقضايا الاختصاص حيث تجعل رأيهم نافذا
الا أن هذا الرأى ليس استقلالا عن أطر الشرع والشرعية .

٣ - كما أنهم يتميزون عن مفهوم الحزب بالمعنى المعاصر في علم السياسة وكذلك جماعات الضغط والمصلحة خاصة من حيث مقاصدها وفهم عناصر المصلحة التي تسعى اليها ، ذلك أن حركتهم في ارتباطها بالشرع تجعل من مدخل المصلحة الشرعية المنهج السليم في الاقتراب من فهم المصلحة خاصة كانت أو عامة .

٤ - كما أنهم بالجملة ليسوا كالجماعات الوسيطة بصفة عامة والضرورية لحركة الرعية والتعبير عن ارادتها ، ولكنهم جماعة وسيطة بمواصفات وشروط غير مانعة للممارسة المباشرة من قبل الرعية .

٥ - كما أن هذا المفهوم يفترق عن مفهوم « رجل الدين » الذي شاع في الممارسات الكنسية في العصور الوسطى في الخبرة الغربية^(٤٨) .

ان مفهوم أهل الحل والعقد وشيوعه في كتب الفقه السياسي الاسلامي استنادا الى الاصول الاسلامية يتضمن في حد ذاته الاشارة الى مفاهيم « العقد .. والعهد » و « الميثاق » كأساس لتشكيل النظام السياسي وعقد الرابطة الايمانية السياسية وبما تفيد فكرة العقد سواء في تأسيس السلطة أو في تنصيبها أو في حركتها أو في الخروج عليها وفي اطار تأصيل القاعدة أن المسلمين عند شروطهم ما لم يخالفوا شرعا وشرعية^(٤٩) وفي هذا السياق يمكن الاشارة الى نماذج ثلاثة تعتبر عناصر لمفهوم أهل الحل والعقد . ؟

• أهل الاختيار

هم أولئك الذين يتولون عملية الاختيار من بين الذين يصلحون للامامة خاصة مع تعددهم ، ومن ثم فإن أهم وظائف هؤلاء هي « الاختيار للامامة وتوليبتها » ، غير أن عملية الاختيار ليست منفكة من حيث الشروط عن عمليتي الشورى والاجتهاد ذلك أن هذه العمليات متلازمة للوصول الى اجماع حول اختيار أحد المرشحين للامامة في بلاد أو في بلد واحد ، فعليهم أن يجتمعوا على الاصلاح والأقوم بامامة وان يقصدوا فضل الدين

ويجتهدوا في الابتداء في زوال الاختلاف ، وسلوك هذا السبيل يوصلهم للمقصود والمظفر بالأصلح وإذا لم يكن لبعضهم مزية فهم مخيرون ويصبح اجماعهم على ذلك إذا قصدوا طريق الدين وطلب الصلاح وطلب الفلاح ولمعرفة دور أهل الاختيار في عقد الامامة ينبغي مناقشة أمرين : -

الاول : خاص بالعقد وتكليفه •

الثاني : خاص بالعاقدين بين صفتهم وشروطهم •

١ - ففي صفة العقد : -

(أ) يجب أن يقع لمن يصلح للامامة ولا يكون اماما الا بهذه الشروط •

(ب) أما الشرط الثاني فهو الا يعقد لغيره والا يقارن هذا العقد عقدا لثله يصلح للامامة •

وشروط الصلاحية للامامة من أهم الشروط ذلك أنه لو لم يصلح للامامة لم يعد بالعقد اماما ومراعاة هذه الشروط - وفق مقتضى الشرع - واجب على جملة المتعاقدين (أهل الاختيار) تحريها والافسد العقد لعدم توافر الصلاحية وبطل تولى الامام لأن العقد فاقد لشروطه •

كذلك فان عقد الامامة مراعاة واختيار وهذا يعنى من ناحية أنه لا تصح البيعة تحت ظروف الاكراه والقسر لأهل الاختيار ، من حيث يعتبر تغلبا لا عقد امامة ، مهما اتخذت من صيغ شكلية لبيعة مظهرية أو خلافة ، وكما يعنى من ناحية أخرى أنه لا بد من قبول « الامام » للاطلاع بمسئوليته التى عليها عليه الامامة كمنصب أعلى فى الأمة الاسلامية فلا بد من أن يقترن بهذا العقد قبول منه ليصير اماما لأنه مالم يقبل لا يصير اماما •• لأنه أعرف بنفسه وبباطنه منهم فربما يقتضى تحريم دخوله فى الامامة •• فلا بد من اعتبار الرضا والقبول فيه •• غير أن حقه فى رفض الامامة ليس مطلقا وانما هو مقيد خاصة اذا كانت صفات

الامامة غير مجتمعة في أحد سواء عند ذلك يغلب الالتزام والتكليف جانب الاختيار « لأن قبوله قد يكون فرضا معينا » •

والقبول في هذا المقام ليس قبولا شكليا لأنه سيرتب التزامات بمقتضى العقد ومن هنا « فاننا لا نعنى بالقبول مثلما يعنى عند كثير من الفقهاء... اظهار هذه اللفظة بل اظهار الدخول فيما التمس منه واظهار الرضا به كالقبول في هذا الباب •

فالامامة على حد تعبير الماوردي « عقد مراضاة واختيار لا يدخله اكره ولا اجبار (٥٠) وكما أكد البعض من أن الولايات اجمع لا بد فيها من الاختيار (٥١) •

وفي هذا الاطار الذى يؤكد بناء المفاهيم الاسلامية السياسية وضرورة ضبطها فانه لا يمكن تجريد العقد والبيعة من أهم محتوى لهما وهو (الرضا والاختيار) ذلك أن البيعة في فترات كثيرة من تاريخ المسلمين قد فقدت مضمونها من كونها رمزا للمراضاة والاختيار فصارت عملا اكرهيا وشكلا دون مضمون ، ومن هنا كان التأكيد • • • • • ولسنا نعنى بالعقد البيعة التى هى صفقة باليد وانما نعنى الرضا والانقياد واظهار ذلك • • والرضا من جانبين المعقود له (أى امام) والعاقدين له (أى أهل الاختيار) وهذه الشروط وجب التأكيد من انصاف العقد بها حتى يصير عقدا شرعيا تقوم به الامامة اختيارا (شورى واجتهادا) لا (غلبة وغصبا) •

٢ - اما في صفة العاقدين (٥٢) (أهل الاختيار) فينبغى توافر الشروط التالية فيهم :

(أ) لا بد من كون العاقدين من أهل العلم العارفين بمن يصلح للامامة ومن لا يصلح لها ، وبجملة الدين ، لأن من لا يعرف جملة الدين لا يعرف من يصلح للامامة ، ومن لم يعرف ذلك لم يكن له طريق الى اختيار الامام •

(ب) لا بد أن يكونوا من أهل الرأي لأنه يحتاج في ذلك الى تقديم واحد على آخر (قضية اجتهادية) لأحسوا ترجع الى السدين وإلى الشجاعة وغيرها •

(ج) لا بد أن يكونوا من أهل السير والصلاح ليوثق باختيارهم وذلك لأهمية الامامة وخطرها ذلك لأن أمر الامامة أعظم من غيرها من الولايات فاذا قدح الفسق في جميعها — أي الولايات — وقدح في الشهادة والقضاء فان القدح في اختيار الامام أولى •

(د) ولا يشترط ان يكونوا من أهل الفضل ، ولا أن يكونوا أفضل من في الزمان أو كالأفضل ، لأنه قد ثبت أن فيمن عقد لأبى بكر من لم يقاربه في الفضل •

(هـ) ومن ثم فان أهل الاختيار هم أهل الحق أو العاقدون وهم « أهل اللشوكة » و « العصبية » ضمن هذا السياق ، ولا يجوز ان يتصدر لنصب الامام أو أن يعقد له « الا أهل الحق دون من خرج عنهم » اما وأن أهل الحق قد انتشروا في البلاد فهل يجب أن يكون لكل واحد منهم أن يقيم اماما ؟ والحق ان فرض نصب الامامة من فروض الكفايات « وأن أول الوجوب يتعلق بمن هو يحضره الامام ، فاذا شاع الخبر في الجميع وتمكنوا من نصب الامام ، فقد وجب على كل واحد القيام بذلك ، لكن لمن هو يحضره الامام مزية •• والا •• لو قام به بعضهم لسقط عن الباقيين » •

وفي اطار فقه الواقع الحال الذي لا يجعل من قضية شيوع الخبر شكالا يخاف من اشتراطه تأخير نصب الامام وما يترتب على ذلك من مضار ، فانه مع تقدم وسائل الاتصال والاعلام وتبين الاراء يصير شيوع هذا امرا ميسورا وقيام هؤلاء به أمرا متعينا يقع في الطاقة والاستطاعة ولا ضير في ايجاد تكوين مؤسسى تصير وظيفته تنصيب الامام • وفي اطار اختيار جماعى وشورى يقوم به من يتوفر فيهم الصفات السابقة •

(و) وفي ضوء هذا الشرط السابق يجب مراجعة شرط العدد في العاقدین ، ذلك أن التساهل في قضية « العدد » كان ولا شك بابا من أبواب « فرض البيعة » وتفرينها من مضمونها في الاختيار والرضا بحيث اقتضت على الشكل ، حيث تصير قضية العدد عاملا مساعدا في اضعاف شرعية غير حقيقية على البيعة ، فالتحكم في العدد القليل أيسر من التحكم في العدد الكثير ، والحق ان البعض قد نظر الى قضية العدد فاتخذ خط التنقيص فيه ترضيه لامراء التغلب والغضب ، والاقر للصواب - مع تعقد الحياة السياسية ونمو المجتمع - أن يزيد العدد المشترط للقيام باختيار الامام •

بيد أن مراجعة هذا الامر قد صارت ضرورة لتعميم مفهوم البيعة الحق الذي صار ذكره يرد استثناء بعد أن كان قاعدة ، وصار الاستثناء المتمثل في جواز امامة التغلب الذي يسمى تأديبا « مبايعة الفرد لنفسه » قاعدة •

وفي هذا الاطار يجب مراجعة مقولة أنه قد « ثبت عند كل من يقول بالاختيار أنه اذا حصل العقد من واحد برضى أربعة صار اماما ورفض الدعوى القائلة بأنه » اذا سعى الواحد من المؤمنين في كونه اماما فانه يصير بذلك اماما ... واذا كان واحد اجاز أن يصير اماما لبيعته فقط .. ولا جواز كون الامام بعقد الواحد (٥٣) •

والمراجعة المبتغاة هنا ليست مراجعة تاريخية ولكنها مراجعة في ضوء ظروف الواقع حيث ذبوع وسائل الاتصال والاعلام وتقدمها وانتشار أهل الاختيار وامكان تنظيم في شكل مؤسسى •

• أهل الشورى •

لا يزعم الباحث أنه سيتقصى هذا الموضوع جامعا كل أطرافه العلمية كموضوع طرقه الكثيرون ، وانما سيعالج جانب وظيفة الشورى وتطبيقها من خلال أهل الشورى وما يرتبط بذلك من أمور تعين على وضوح ذلك الامر وبياناه •

وإذا كان قد دار جدل الشورى وحقيقتها ومحصلتها وطبيعتها ومدى الزاميتها وحدودها فإن تمييز أهل الشورى ضمن جماعة أهل الحل والعقد لم يلق الاهتمام الكافي في النقطة السياسية الإسلامية قديما أو حديثا ، حتى في الكتابات التي تخصصت في هذا الأمر .

فالشورى على أهميتها في حياة الأمة وحركتها تفرض البحث في قضية : — هوية أهل الشورى ومن يختارهم وما هي الشروط الواجب توافرها وما أعدادهم؟ (٥٤) •

ورغم الأهمية الحيوية لتلك الأسئلة فإن البحث النظري في الشورى لا يقدم جوابا كافيا في هذا المقام ، بينما أن متابعة مجموعة وقائع الشورى في المجتمع المسلم الأول في عهد الرسول (ص) والخلافة الراشدة يجدي في هذا المجال ، فقضايا مثل الهوية والاختيار والشروط والعدد لا يمكن الفصل فيها دون الرجوع الى وقائع الشورى ذاتها فالواقعة ترتبط بالحكم لزوما وتلازما •

— فالرسول « ص » يستشير جميع المسلمين في الخروج لقتال المشركين يوم احد •

— ويحرص (ص) على معرفة رأى الانصار في ملاقات المشركين في غزوة بدر •

— ونجده يستشير السعديين (سعد بن معاذ وسعد بن عباد) فقط في مصالحة غطفان على ثلث ثمار المدينة ليرجعوا بقومهم عن المدينة في محاولة منه (ص) لتفريق أمر الأحزاب التي تأمرت على المسلمين من داخل المدينة وخارجها •

— ونجده يستشير الناس جميعا في قضية الافك •

— ونجده يستشير عليا وأسامة بن زيد فقط في شأن فراق عائشة بعد أن قال أهل الافك فيها ما قالوا •

— ونجده (ص) يستشير جميع الناس يوم الحديبية فيقول
أشيروا أيها الناس على أترون أن أميل الى عيالهم وذراى هؤلاء
الذين يريدون أن يصدنا عن البيت ؟ •

— ونجده (ص) يستشير نوفل بن معاوية الديلى فقط فى أمر
حصار اللطائف •• فقد حاصرها المسلمون طويلا ولم يتمكنوا من
فتحها •

— ونجد أبا بكر الصديق (ر) يستشير الناس فى حرب فارس
والروم •

— ويستشيرهم فى تولى عمر الخلافة من بعده •

— ونجد عمر بن الخطاب (ر) يستشير الناس فى اختيار الامراء
وقسمة أرض الفتح وتولية الخليفة من بعده •

— ونجد عبد الرحمن بن عوف (ر) يستشير الناس جميعا حتى
النساء والعامة فى أيهم يختارون للخلافة من بعد عمر •

ومن تتبع الواقع تلك يتبين أن أهل الشورى فى عهد النبى (ص)
هم كبار الصحابة من السابقين الأولين الذين امتحنوا وجربوا فحازوا
على الثقة ، ثم بعد الهجرة أضيف اليهم زعماء الانصار •• ثم برز فى
عهد الخلفاء الراشدين عنصران آخران ، عنصر الذين قاموا بأعمال
جليلة فى الشئون العامة وفى الدعوة الى الدين ••• وعنصر الذين نالوا
شهرة عظيمة بين الناس من حيث علم القرآن والتفقه فى الدين •

وفق هذا المقدمات تبدو المحصلة فى ضرورة التمييز فى هذه المرحلة
بين طبقات ثلاث من أهل الشورى : —

الاولى : طبقة الفنيين من ذوى الاختصاص والذين يؤخذ برأيها
فى مسائل فنية خالصة •

الثانية : طبقة الفقهاء والمجتهدين ويؤخذ برأيها في المسائل التشريعية •

الثالثة : طبقة العامة ويؤخذ برأيها في المسائل الأكثر عموما وتحتاج الى معرفة رأى الناس جميعا ، مثل مسائل اعلان الحرب والصلح والتحالفات واختيار الخليفة وغير ذلك •

أما عن شروط أهل الشورى فمع تحقيق الواقعة ومقتضياتها من شروط خاصة بها ، تظل هناك مجموعة من الشروط التأسيسية التى تميز بين من يصلح للشورى ومن لا يصلح لها ، فالمستشار مؤتمن ، ومن هنا كان اشتراط الماوردى ، العدالة الجامعة لشروطها — والعلم فى شئون الحكم ، والرأى والحكمة ، واشترط فيهم صفة الشهود كالاسلام والحرية والتكليف وألا يكون متهما فى شهادته ، ومن الشروط وأولها كذلك أن يتمتعوا برضا الأمة النابع عن سيرتهم فى حفظ الدين وحراسته جملة (٥٥) •

أما عن الكيفية التى يتم بها اختيار أهل الشورى ، فانها من المسائل الفنية التى يجب الاجتهاد بصددتها دون افتئات على حقيقة الشروط والمبادئ النظامية والتأسيسية •

واذا كان الأمر فى عهد النبى (ص) قد جرى على أن السابقين الأولين الذين استجابوا للدعوة قبل غيرهم هم أصحاب النبى (ص) وأهل مشورته ، ولم يكن هؤلاء بحاجة الى انتخاب فقد كانوا معروفين زكتهم أعمالهم ومواقفهم ، بينما فى عهد الخلافة الراشدة كان للخليفة مجلس محدد فى المدينة من أصحاب النبى (ص) وكان للوالى فى الامصار مجلس استشارى آخر ، فان الأمر يختلف فى اطار الواقع الحالى مع توسيع رقعة الدولة الاسلامية ، بل وتعددتها بحيث لم يعد يد من ايجاد بدائل أخرى لاختيار أهل الشورى (كمسألة فنية) • ويبدو فى هذا الأمر توجهات ثلاثة : —

الأول : يرى أن الانتخابات النزيهة هي من الطرق المعقولة
والممكنة .

الثاني : ان يتم ذلك عن طريق ظاهرة التدرج الاجتماعى (احياء
المسجد الجامع كمؤسسة سياسية) .

الثالث : ان يتم تشكيل مجالس الشورى عن طريق التعيين من قبل
رئيس الدولة .

ومناقشة التوجهات الثلاثة تجعل من أمر التعيين امرا مستبعدا
لا يتفق وحقيقة الرؤية الاسلامية بينما أن الجمع بين ظاهرة التدرج
الاجتماعى واحياء المسجد الجامع كمؤسسة سياسية وظاهرة
الانتخابات فى اطار من تحديد محتويات اجرائها وفق المبادئ النظامية
الاسلامية من حسم قضايا مثل (حق الترشح — حق الدعاية — حق
المساءلة للمرعية ..) . هي أمور أساسية وجب التأكيد عليها ، كما أن
الممارسة فى اطار المسجد الجامع لأمور محلية أو عامة انما تعبر عن
مجال كبير للضبط فى عملية التنشئة السياسية وتحقيق هوية المسجد فى
هذا المقام وتأثيره فى عملية الممارسة . ومن هنا لا يرى الباحث مسوغا
لاستبعاد فكرة التدرج الاجتماعى بدعوى عدم امكانها فى العصر
الحاضر .

أهل الاجتهاد .

هم أولئك المؤهلين لابداء رأى السليم فى المسائل الفنية على
اختلافها ... فاذا كان الامر المعروض ذا طبيعة تشريعية كان من
شروطهم توافر القدرة على الاجتهاد بمعناه الشرعى أى القدرة على
استخراج الأحكام الشرعية من أدلتها .. مع ما يتطلبه ذلك من أدوات
للبحث والاستقراء والمعرفة ، واذا كان الأمر المعروض ذا طبيعة
اقتصادية أو اجتماعية أو هندسية أو مالية كان من شروطهم أن يحوزوا

قدرا من المعرفة تلك الأمور •• والا كان تصديهم لابتداء المشورة تكلفا واقتفاء لما ليس لهم به علم •

ومن ثم فان الاجتهاد — كحالة — يقبل التجزؤ والانقسام ، ومن لم يبلغ درجة الاجتهاد في ناحية من العلم لم يجز له الافتاء فيه ، ولم يجز بداهه أن يطلب منه الرأي في شأنه •

واذا كان أهل الاجتهاد في جملتهم من أهل الشورى ، فان وظيفة الشورى لا تعد الوظيفة الوحيدة التى يضطلعون بها ، ذلك أن لهم من الوظائف الأخرى سواء في صلاحيتهم لتولى الولايات العامة في الأمة ، أو في تقديم النصيح والمراقبة للسلطة والرعية ، بل ونقل مطالب الرعية والمطالبة بحقوقها •

وعلى هذا اشترط ابتداء في معظم تلك الولايات الاجتهاد والعلم المفضى الى تدبير الأمر سواء كان نظرا أم عملا •

ومن ثم فان أهل الاجتهاد يشملون : —

الفقيه والمفتى والمجتهد ، والوزير والوالى والقاضى ووالى المظالم والمحتسب ، وهو ما يمكن أن يطلق عليهم جملة « العلماء »^(٥٦) ، بحيث تشكل تلك الفئات جميعا اطارا متناسفا يضع أسسا هامة لقيام مؤسسات نظامية في الأمة لتحقيق المقصد الشرعى الاعلى « التوحيد » فكرا وعملا •

وفي اطار الجمع بين الطبقات المتشابهة من أهل الاجتهاد يمكن تقسيمهم الى مجموعتين : —

أولا : الفقيه والمجتهد والمفتى •

فالفقيه هو الممارس ، والجمع بين اللغة والاصلاح في هذا المقام أمر مطلوب بحيث لا يضيق المفهوم في دلالة على مطلق الفقه والعلم

والفهم لما ظهر أو خفى قولاً كان أو غير قول ، ذلك أن الفهم الاصطلاحي لا يعنى الوقوف عند تضيقه ، فقد غلب في الصدر الأول استعمال الفقه للدلالة على فهم أحكام الدين جميعها والمتعلق بها من فقه للواقع ، أى فهم كل ما شرع عباده من الأحكام ، سواء أكانت متعلقة بالإيمان والعقائد وما يتصل بها أم كانت أحكام الفروض والحدود والأوامر والنواهي فكان اسم الفقه في هذا العهد متناوياً لهذين النوعين على السواء ، وكان مرادفاً إذ ذاك لكلمات شريعة وشرعة وشرع ودين بما كان يفهم من كل منها النوعان جميعاً . وكما كان اسم الفقه يطلق على فهم جميع هذه الأحكام بنوعيتها ، كان يطلق على الأحكام نفسها ، وهذا الاستعمال الجامع الذى استمر أمداً ليس باللقصير لا ينافي تغير هذا الاستعمال من دخول التخصيص على أسم الفقه ونشأة اصطلاح للاصوليين وآخر للفقهاء . ولا ينافي أنه يشتمل على الاجتهاد ومن ثم المجتهد بحيث يصير الفقيه من كان أهلاً للاجتهاد وإن لم يقع منه اجتهاد ، كما لا ينافي تناول المجتهد المنتسب ومجتهد المذهب ومن هو

من أهل التخريج وأصحاب الوجوه ومن كان من أهل الترجيح ومن كان من عامة المشتغلين بهذه المسائل (٥٧) . فالجمع بين هذه المعنى جميعاً في إطار التعميم هو الفهم لأصح وعليه عمل السلف والخلف بحيث لا يؤدي التحصيل إلى التجزئة التى قد تحل بالمعنى الكلية لمفهوم الفقه وكذلك الأمر بصدد مفهوم الاجتهاد .

أما المفتون فتعلقهم بالفقه والاجتهاد تعلق أداة ووظيفة ، وهم في الجملة « حملة الشريعة والمشتغلون بها ، أنهم المستجمعون لشرائط الاجتهاد من العلوم والضامون اليها التقوى والسداد » ، والمفتى من يقوم بالافتاء من حيث أنه اخبار عن حكم الله ومن ثم فلا بد أن يكون أهلاً لذلك وهذه الأهلية بشروط من أهمها أن يكون فقيهاً مجتهداً عدلاً وإذا كان اذن الامام لأولى الامر ليس شرطاً لثبوت حق الافتاء، الا أنه يجب على من يتصدى للافتاء أن يتأكد من أهليته له بشهادة أهل العلم له ففتوى المفتى أعظم خطراً من حكم القاضى لأنها تعتبر شريعة عامة

تتعلق بالمستفتى وغيره ، أما حكم القاضى فهو خاص لا يتعدى الى غير المحكوم عليه أولاً ، والوظيفة السياسية ترتبط بالفقيه والمفتى ارتباطاً لا ينقسم بحيث تعد أحد أدوارهما الأساسية فى القيام بحراسة الشريعة والعقيدة ، وتحقيق عملية الاستخلاف وتكريس حقيقة الوعى والاهتداء ، والتبصير بالحقوق والواجبات وارتباطهما ارتباطاً لا ينفصم بكل حركة للرعية وفق مفهوم العبادة بمعانية الشاملة الممتدة .

ثانياً - القاضى ووالى المظالم والمحتسب .

ان معظم الولايات يشترط بصددھا « العلم والاجتهاد » المرتبطين بطبيعة الوظيفة والدور المنوط بها . ومن ثم يعد الولاة والامراء والوزراء بحكم توليهم ولايات عامة - من اهل الاجتهاد - بدرجة أو بأخرى بما يعين على اداء الوظيفة والدور فى الأمة الاسلامية ، وهى اشارة واجبة الذكر فى هذا المقام حتى يتضح أن الخطوط الفاصلة بين حركة الامامة وأهل الحل والعقد لا توجد من حيث اشتراكهم فى الوظائف وتناسق الاداء ووحدة المقصد ومنطلق التأسيس . واهتمام الباحث بالقاضى ووالى المظالم والمحتسب ودورهم السياسى لا يقلل بحال من دور الولايات الأخرى الآتفة الذكر فى الأمة التى تلعب دوراً محورياً من خلال الجانب السياسى لوظيفتهم فى ابراز حقيقة الرابطة الايمانية السياسية وتحقيق خصائصها .

* القاضى .

لا يجوز أن يقلد القضاء الا من تكاملت فيه شروطه وأهمها على الاطلاق باعتباره من اهل الاجتهاد « أن يكون عالماً بالاحكام الشرعية وعلمه بها يشتمل على علم أصولها والارتياض بفروعها .. فاذا أحاط علمه بهذه الاصول .. فى أحكام الشريعة صار بها من اهل الاجتهاد فى الدين وجاز له أن يفتى ويقضى وجاز له أن يستفتى ويستقصى وان اخل بها أو بشيء منها خرج من أن يكون من اهل الاجتهاد فلم يجز

أن يفتى ولا أن يقضى .. وليس لمن تقلد القضاء أن يقبل هدية من خصم ولا من أحد من أهل عمله وان لم يكن له خصم لأنه قد يستعديه فيما يليه ...» (٥٨) .

من هنا يتضح أن القاضى يضطلع بمجموعة من الوظائف المتشابكة أهمها الوظيفة اللجزائية والامنية وله المساهمة فى وظائف خاصة بالاستخلاف وبحماية العقيدة ، فوظيفته القضائية لابد أن يكون لها آثارها السياسية الهامة فى تحقيق مجمل وظائف الامة .

* والى المظالم .

هناك فرق بين نظر المظالم ونظر القضاة ، فولاية المظالم مؤسسة لحراسة حقوق الرعية قبل السلطة السياسية من تعدى الولاية على الرعية ، وأخذهم بالعسف ، وجور العمال فيما يحبونه من الأموال ومراجعة ومراقبة كتاب الدواوين لانهم امناء المسلمين على بيوت أموالهم فيما يستوفونه له ويوفونه منه ..

وتظلم المسترزقة من نقص أرزاقهم أو تأجرهم عنهم واحجاف النظر بهم ، ورد الغصوب سلطانه كانت تغلب عليها ولاية الجور أو كانت لتعدى على أهلها ، والاشراف على الوقوف ، وتنفيذ ما وقف القضاة من احكامها لضعفهم عن انقاذها ، والنظر فيما عجز عنه الناظرون من الحسبة فى المصالح العامة ، ومراعاة العبادات الظاهرة والنظر بين المتشاجرين والحكم بين المتنازعين ، فهى فى الجملة وظيفة هامة تقوم على أمر الدين والعقيدة ، كما تقوم بعناصر وظيفة الاستخلاف بما يحقق الامن اللازم للعمران والعدل اللازم للانماء ، ويشترط فيهم ما يشترط فى القضاة بزيادة أن يكون لناظر المظالم من فضل الهيبة وقوة اليد مالىس للقضاة فى كف الخصوم عن التجاحد ومنع الظلمة من التغالب والتجاذب (٥٩) .

* المحتسب .

والحسبة في تعريف مبدنى .. هي فاعلية المجتمع في الامر بالمعروف اذا ظهر تركه والنهى عن المنكر اذا ظهر فعله .

وعلى ذلك فوظيفة المحتسب وظيفة أساسية من حيث انها تعد تطبيقا للشرع الاسلامى وتتأسس عليه ومقاصدها تكمن في حراسة واقامة حركة الحياة ومقتضاه ، فالمعروف الذى يأمر به المحتسب هو ما أمر به الشرع ، والمنكر الذى ينهى عنه هو ما ينهى عنه الشرع ومهما تقاربت التفاصيل بين أى نظام وضعى وبين الحسبة فان التباعد فى الاصول يؤكد أن نظام الحسبة نسيج وحده وليس امتدادا لانظمة سابقة على الاسلام وليس مشابها لانظمة لاحقه له .

والحسبة فى اطار القيام بمهمة الامر بالمعروف والنهى عن المنكر تجب على العالم كما تجب على السلطان وهى كذلك واجبة على مجموع الامة كل حسب الوسع ، يؤديها المسلم حسب طاقته وليس المطلوب الامر بالمعروف الذى لا يعرفه الا المجتهدون أو النهى عن المنكر الذى لا يدركه الا العالمون أو لا يستطيعه الا اصحاب السلطان ، فكل معروف ينبغى الامر به ، وكل منكر ظهر فعله ينبغى النهى عنه ، غير أنه يجب التفرقة بين المحتسب الفرد والوالى ، والاخير فى مجال الاهتمام سنولىه تفصيلا آتيا^(١٠) .

الوظيفة السياسية للعلماء .

فى اطار الوظائف السابقة والمتناسقة يمكن ان تحدد عناصر الوظيفة السياسية للعالم باعتباره يشكل محور الرابطة السياسية الايمانية ، وحلقة الوصل الاساسية بين السلطة من جانب ، وبين الرعية من جانب آخر .

وظيفة العالم تجاه السلطة .

ان العالم في توجهه للسلطة من حيث كونه من حملة الشرع ، لابد أن يتخذ المواقف السياسية التي تحتكم الى شرع الله والاخلاص لدينه بما يعنى التصدى لاي انحراف يقع من السلطة مهما بدا يسيرا وفي هذا الاطار تبدو كفاحية العالم كصفة متلازمة لظهار الحق وتحمل ما ينتج عن الجهر بكلمة الحق عند سلطان جائر .

والعالم (فقيها كان أم قاضيا) ليس له اتباع المحكام الظالمين ، حيث نهى العلماء والمسلمون أجمعون أن يركنوا اليهم لقوله تعالى «ولا تركنوا الى الذين ظلموا فتمسكم النار» (٦١) .

وفي هذا الاطار تبدو الوظيفة المحورية للعلماء لتحقيق كيان الامة ووظيفتها العقيدية والاستخلافية (٦٢) بأبعادها التالية :

أولا - هم من حيث يشكلون الفئة الاكبر والاولى بالاقتداء انما يعبرون عن حقيقة الاختيار للامامة ويؤكدون عملية اسناد السلطة بتحرى توفر صفات الامامة وشروطها في تولية الولاية الكبرى التي عليها مدار الولايات الاخرى ، بما يؤكد شرعية السلطة من حيث تنصيبها (اهل الاختيار) .

ثانيا - انهم يقومون بوظيفة الشورى خاصة في مسائل الشرع والاختصاص بتحرى مقاصد الشرع وتحقيقها في اطار الواقعة موضع الشورى وفي اطار تجسيد حقيقة المصلحة الشرعية حقيقة وواقعا (اهل الشورى) .

ثالثا - انهم يقومون بوظيفة النصيح والتقويم والمحاسبة والرقابة للسلطة السياسية من حيث تتبعهم سياستها ومدى مطابقتها للشرع (اهل الحل والعقد وعرفاء الرعية) .

رابعاً — انهم يقومون وفق عمليات المتابعة في تقويم الحاكم الفاسق بخلعه وعزله بل وعلان فقدان النظام التشريعية بما يقرتب على ذلك من تعامل سياسى (أهل الحل والعقد) •

خامساً — كما يقومون بالمتابعة المستمرة لاحوال الامة واصدار الفتاوى بشأنها ، خاصة تلك التى تتعلق بالسلطة السياسية وتعاملها مع الرعية ، وبما يفرض عليهم ضرورة متابعة الحوادث والمستجدات والاشكالات السياسية منها واعطاء الحكم الشرعى المتناسق مع فقه الواقعة بما يحقق حركة واضحة تجاه السلطة السياسية (الافتاء) •

سادساً — كذلك يقومون بتولى الولايات العامة بحقوق الله وتحرى مقاصد الشرع فضلا عن قواعده فى القيام بهذه الولايات دون أدنى ترفل للسلطة أو ترضية لها ، من حيث خضوع العالم لشرع الله ومسئوليته عن امانته واستخلافه فيه (القضاء — الوزارة — المظالم — الحسبة) •

وهذه النقطة الاخيرة تفرض مجموعة من الملاحظات الهامة :

١ — انه ليس من وظيفة العالم تبرير سياسات السلطة السياسية أو مدحها بأى شكل من الاشكال حتى لو تولى ولاية عامة (فقهاء السلطان أو علماء السوء) •

٢ — ان ذلك لا يتنافى مع الدعوة الراسخة فى مجمل كتب التراث الاسلامى التى تفرد بابا حول ضرورة عدم الدخول على السلاطين من حيث أنهم يفرقون بين الدخول عليهم بالحق ، والدخول عليهم زلفى وتقربا ، بل يجعلون من عدم الدخول عليهم امرا أولى بالاتباع حال انحراف السلطة أو ضعف نفس العالم •

٣ — أن طبيعة هذه الوظيفة — التى تعنى فى مجملها حراسة الشرعية جملة ومتابعة التجسيد الوظيفى (عقيدة واستخلافا) فى الامة

خاصة السلطة — انما تختلف اختلافا كئفيا عن وظيفة رجل الدين التى سادت الممارسة الكنسية فى الحضارة الغربية ، لانها تجد تفسيرها وسندها فى اطار فكرية ولاية الفقيه^(٦٣) المستندة الى كون العلماء ورثة الانبياء •

٤ — ضرورة الاجتهاد فى تحقيق ثلاثة جوانب هامة للاداء الوظيفى للعالم :

- (أ) ضرورة الاستقلال الوظيفى للعالم عن السلطة السياسية •
- (ب) ضرورة تحقيق الضبط الذاتى داخل طبقة العلماء ، برقابة العلماء « فى تسير خططهم ، وضرورة الاجتهاد الجماعى ، وضرورة قيام العالم الحق بكشف زيف عالم السوء وفقهاء السلاطين ومراجعة فتاؤهم لتحقيق الضبط الشرعى ، عملا بمقتضى الحديث « لا تزال طائفة من أمتى ظاهرين على الحق .. » •
- (ج) امتلاك اقصى درجات الوضوح العقيدى لمسألتى الرزق والاجل عند القيام بمهمته فى الامر بالمعروف والنهى عن المنكر حيال السلطة السياسية ، ذلك ان هذا الوضوح يجعل الحركة السياسية للعلماء فضلا عن انضباطها الشرعى خالصة لله ، غير منتهية لتهديد السلطة بالتضييق فى الرزق أو قطعه أو بالتهديد بسلب الحياة أو ازهاقها •

وظيفة العالم تجاه الرعية .

تتكون من مهمتين أساسيتين :

- ١ — تبدو أهم وظيفة للعالم تجاه الرعية فى ضرورة خلق الوعى بالسياسة الشرعية وتكريسه بما يحقق استثمار حركة الرعية وترشيدها فى اطار قيامها بفريضة الامر بالمعروف والنهى عن المنكر •

ذلك أن المطلوب من الرعية المسلم أن تكون أفعاله ابتداء وفق المناهج الإسلامية وأن يتقبل حكم الشرع في نتائج أفعاله وأن يتصرف على النحو المشروع في علاقاته مع الآخرين فإذا جهل ذلك أو بعضه وجب عليه أن يعرفه ليكون سلوكه وفق الحدود الشرعية • ومن سبل المعرفة قيام العلماء بتعليم الناس أمور الدين وتبليغهم أحكامه أو قيام الناس بسؤال العلماء عن أحكام الإسلام •

أما قيام العلماء بواجب التعليم والتبليغ فهذا مما افترضه الإسلام على أهل العلم فعليهم تعليم الناس ما يحتاجونه من أمور دينهم بالقدر الذي يأمر به الإسلام ويحتاجه الناس • ويزداد هذا الوجوب على العلماء ويتأكد كلما فشا الجهل في الناس وانزوت معالم الشريعة وظهرت البدع ، فإذا قصر العلماء في واجب التعليم والتبليغ أثموا وحوسبوا على تقصيرهم ، لأن تقصيرهم في هذا الواجب يعتبر من العلم الذي أوثموا عليه وأمروا بنشره وتبليغه للناس • أما إذا أقام العلماء بواجب التبليغ فقد وجب على الناس أن يقبلوا عليهم ويسمعوا منهم ويتعلموا يعملوا بما يتعلمون ، فإذا لم يفعلوا أثموا وحوسبوا لقيام الحجة عليهم بتبليغ العلماء لهم أحكام الدين (٦٤) •

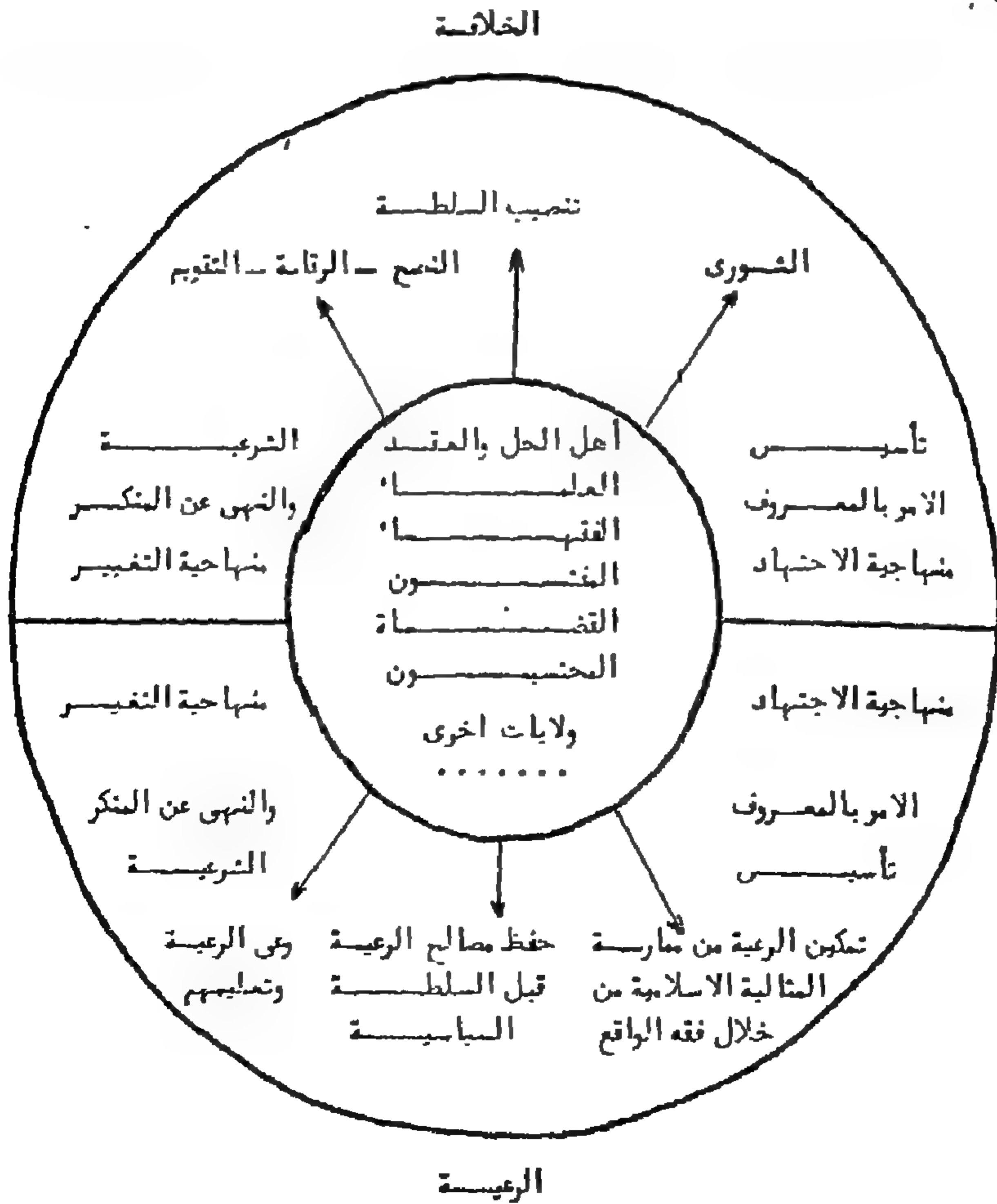
ولا يرفع عن الجاهل مسئولية تعلم ما يلزمه من أمور الدين تقصير العلماء بواجب التعليم والتبليغ ابتداء إذ عليه أن يسأل أهل العلم عما يجهله من أمور الدين « أسألوا أهل الذكر إن كنتم لا تعلمون » (٦٥) •

٢ - ويعتبر قضاء حوائج الرعية فرض عين على العلماء تجاه السلطة حيث أن قضاءها لا يتم إلا بهم كما أن عليهم دفع كل ظلم عن الرعية وتبصيرهم بحقوقهم وواجباتهم في إطار الاهتمام بفتاوى الأمة ومتابعتها (٦٦) •

خلاصة القول أن هذه الوظائف الملقاة على عاتق العالم بكل تنوعاتها وتناسقها ذات أثر سياسي كبير مما يعطى تميزا للرابطة السياسية

وكذلك الاطر النظامية التى يجب الممارسة من خلالها ، وانجاز هذه الوظائف - واقعا - يعتبر فرض تكافل حيث يجب أن تمكن السلطة العلماء من القيام بوظائفهم وأولاها الوظيفة السياسية ، كما يجب مبادأة العلماء بممارسة هذه الوظيفة لايخشون فى ذلك سطوة سلطان قاصدين شرع الله وحراسته (عقيدة واستخلافا) ، واخيرا يجب على الرعية المبادرة بالتوجه اليهم استفتاء فى كل امور الامة بما يشكل حرصها على اتساق حركتهم مع الشرع وتقصى مناهجه ، وهو ما يعنى تكامل وظائف العلماء قبل السلطة وقبل الرعية باعتبارها غير منفصلة تتسم بالتفاعل وتعد جوهر دور العلماء كطرف محوري فى الرابطة الایمانية السياسية .

ويوضح الشكل القالى وظيفة العالم السياسية والرابطة الایمانية السياسية :



العلماء والوظيفة الكفاحية .

مما سبق يتضح أن جوهر وظيفة العالم السياسية هي وظيفة كفاحية لا تعرف الالتواء أو التحريف ، ولا يجوز التخلي عنها لأي سبب كان ، ذلك أن هذه الوظيفة ترتبط بأهم وظائف العلماء في وراثة النبوة (البلاغ والتبيين) ومن ثم كان كتمان العلم خطيئة^(٦٧) وتحريفه اثم^(٦٨) ، والهجوم عليه بلا مكنة معصية^(٦٩) ، واستخدامه في غير موضعه فساد كبير^(٧٠) .

ان كفاحية العالم في الرؤية الاسلامية^(٧١) تتمثل في مهمة العالم العامل وواجبه في الامر بالمعروف والنهي عن المنكر والنصح لكل مسلم متحلياً بالصبر وجريئاً بالحق منجزاً مسؤوليته الكبرى في تبليغ الدعوة الاسلامية من أجل اقامة حكم الله في الارض^(٧٢) .

وتعرض معظم كتابات التراث الاسلامي المهمة بقضية العلماء ووظيفتهم أهم القواعد التي تحكم حركة العلماء وتحدد دورهم ، كما نبين أهم العناصر السلبية التي تنطرق الى وظيفتهم فتكف فاعليتها بل وفعلها فيتحولون من ورثة الانبياء الى علماء السلطان أو فقهاء السوء يكتمون البلاغ والتبيين^(٧٣) .

ومن أهم الشروط الأساسية لقيام العالم بوظيفته :

أولاً : استشعار المسؤولية في الفتوى وكراهة التجرؤ عليها دون مكنة ، أو الافاضة في الفتاوى الفردية والسكوت عن فتاوى الأمة والفتاوى ذات الطبيعة السياسية ، الذي يعد من كتمان العلم خاصة أن فتاوى الأمة يتصدر لها من غير سائل عنها على خلاف الفتاوى الفردية^(٧٤) .

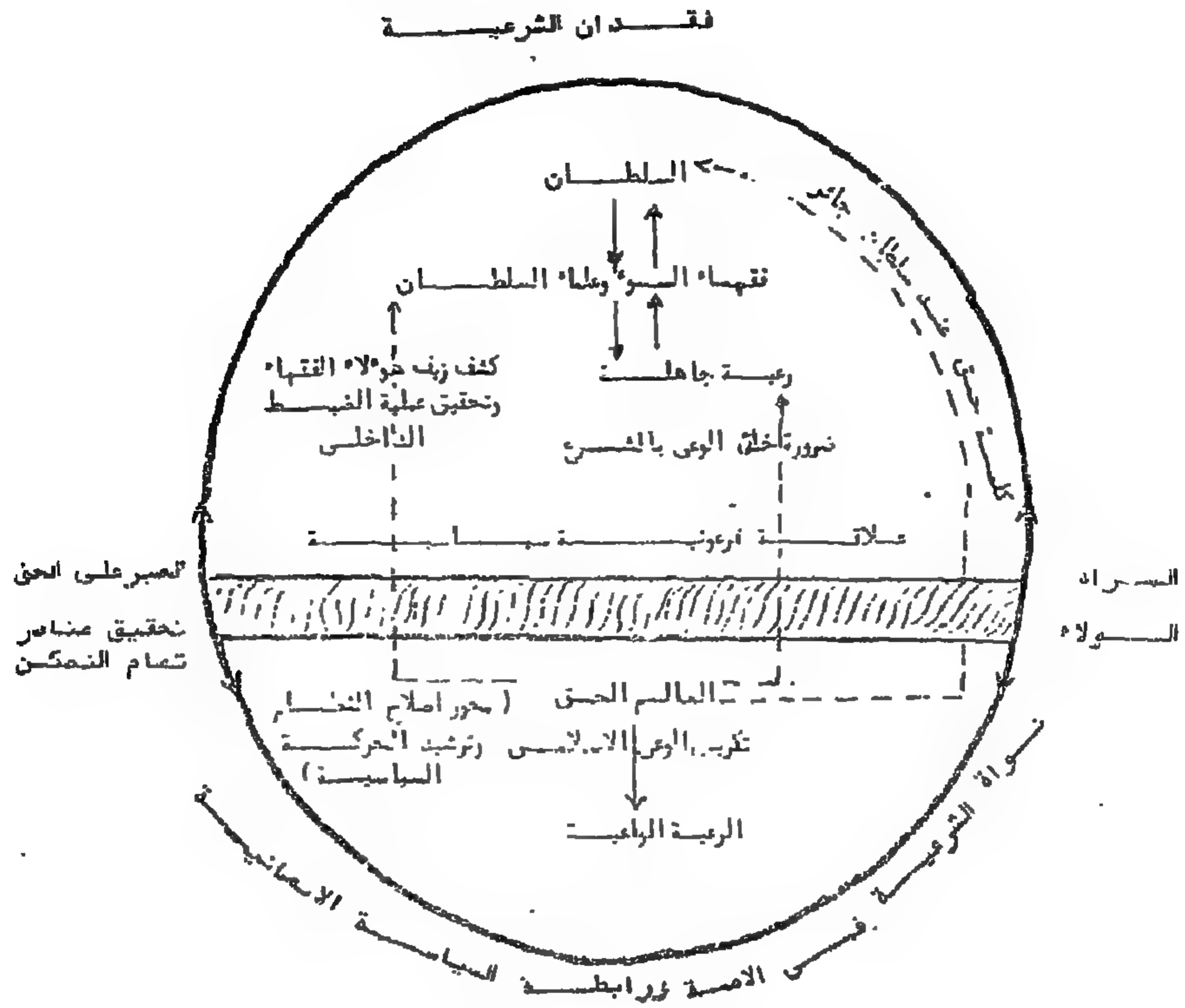
فاذا كانت تلك هي خطورة دور المفتي وأهمية الفتوى بطبيعتها ، فان انجراًة على الفتاوى من العلماء أمر جد خطير يخرج العالم عن حد العلم^(٧٥) .

ثانيا : كراهة الدخول على السلطان والدنو منه حيث يعتبر ذلك أهم الشروط للقيام بوظيفة العالم الكفاحية السياسية ، حتى لا يكون هناك مجالا من اللناحية الشرعية لهؤلاء الذين يزينون لصاحب السلطة سوء عمله ويؤتون بالمبررات لفساد رأيه بلا أدنى تخرج أو مراقبة لحق الله وحقيقة شرعه من أسموا بفقهاء السلطان ، مهما ادعى هؤلاء أو اختاروا لوظائفهم من أسماء مثل « خبراء السلطة » أو خلافه .

فليس من وظيفة العالم المدح والتبرير للسلطة ، بل وظيفته الأساسية مراقبة شرع الله وتحقيقه ، والقائمين عليه ، وهذا من الشهادة لله والحفاظ على شرعه ، وهو في سبيل ذلك يتجنب كه مايفتنه أو يصرفه عن جوهر وظيفته الكفاحية سواء حيال السلطة برقابتها أو بتأكيد وعى الرعية بتعليمها وافتائها شرعا ، بما يحقق نوعا من التطابق بين سلوكهم وجوهر المثالية الاسلامية(٧٦) .

ثالثا : وطاعة الشرع هي محصلة الشرطين السابقتين ، وهم أهم الشروط التي تحدد حركة العالم . ووظيفته الايمانية(٧٧) . بل أن معظم كتابات التراث قد وصفت علماء السوء وفقهاء السلطان بصفات مذمومة(٧٨) ، بينما امتلأت صفحات منه لتعبر عن نماذج مضيئة تحققت في الواقع السياسى تفقه حقيقة وظيفتها السياسية الكفاحية ودورها في عملية التغيير(٧٩) .

ويوضح الشكل التالي محورية وظيفة العالم السياسية ودوره
الكفاحي في عملية الاجتهاد والتغيير •



ثالثا : الرعية (المفهوم والوظيفة) •

اشار الباحث فيما سبق الى أن الخليفة قد يسمى الراعى ، وأن العلماء يتجهون بوظيفتهم السياسية الى الرعية أساسا ، فالرعية بذلك انما تشكل العنصر الثالث في الرابطة السياسية الايمانية ، والرعية بمعنى المرعية أى الملاحظة والمنظور اليها نظر الرعاية والمحافظة والصيانة^(٨٠) ، فيكون معنى الراعى المسئول عن الرعية والمحافظة عليهم واعتبارهم موضع رعايته وملاحظته ومسئوليته •

ويقول النبي (ص) ما من عبد يسترعيه الله يموت يوم يموت وهو غاش لرعيته الا حرم عليه الجنة^(٨١) ، وهى جوهر العملية السياسية مر حيث ان السياسة تعنى وفق الرؤية الاسلامية علم ادارة شئون الرعية ورعايتها ، وقد قرر الاسلام داخل هذا المفهوم مسئولية الحاكم عنها بل وأمامها وأمام الله الذى يراقب أعماله بقول الرسول(ص) « الا كلكم راع وكلكم مسئول عن رعيته »^(٨٢) • وهو بذلك يضيف على معانى السياسة مضامين اخلاقية وقيمية كما يعطى لها شمولها ، ذلك أن السياسة بمفهوم الرعاية ليست بذلك الا مفهوما كلياً شاملاً يتضمن رعاية الاب لرعيته وأهل بيته والمرأة لرعيتها • الخ •

وهذا الفهم للرعية انما يشكل تحفظاً واختلافاً عن الترجمة التى تعنى بالرعية « • • أن علاقة المواطن بالنظام هى علاقة خضوع لا يمكن التأثير عليه وانما يتأثر به ويخضع له • • » •

بل ويعد « الرعاية » من مصطلحات الفكر السياسى الاسلامى والذى استخدم فى مواضع متعددة فى التراث السياسى الاسلامى ، فقد استخدم تعبير الراعى بمعنى السلطة الحاكمة والرعية بمعنى المحكومين، والتأكيد على خصوصية المفاهيم الاسلامية واقترافها عن مفاهيم الحضارة الغربية انما يرفع خطأ طراً على اللفظ فى العصر الحديث من عناصر دخيلة شوهت معناه عن طريق الترجمة مما احدث التباساً وانحرافاً فى المعنى ارتد أثره الى الورااء فلحق بالنصوص القديمة ففهمها الذين التبس عليهم الامر فى ضوء اللفظ الاجنبى ومعانيه المختلفة عن معنى الاصل العربى^(٨٣) •

ويرتبط مفهوم الرعية بما يمكن تسميته «بالمواطنة» أو «الجنسية» وهى مفاهيم ارتبطت بدورها بمفهوم الدولة القديمة ، والتصور الغربى لعناصر الدولة ، حيث اقتصرت هذه المفاهيم على حدود الدولة القومية ووجدت تفسيرها فى أهم الأسس التى يستند اليها هذا المفهوم ، وهو أمر يعنى مراجعة كل تلك المفاهيم فى ضوء مفهوم الامة فى الرؤية

الاسلامية وبما يشكله من نسق يمكن القياس عليه ، ويزكى استخدام مفهوم الرعاية على الرغم من تلك الاسقاطات السلبية المعاصرة على معانيه ودلالته ، حيث يشكل مفهوم الرعاية آفاقا رحبة بارتباطه بمفهوم الامة بحيث يمكن التمييز بين جماعات داخلية فيها (أى الامة) سواء ذات التي تعد رعاية بمقتضى الايمان والعقيدة ، أو تلك التي ترتبط بالامة بعهد ذمة تستند اليه في رعايتها للدولة أو عهد امان يرتبط بنوع ثالث يدخل في رعاية الامة والدولة محققا لها أهم حقوقها في الامان والنصرة مطالبها لها بالواجبات التي تحافظ على كيان الامة وعقيدتها الأساسية^(٨٤) .

كذلك فان مفهوم الرعاية قد يرتبط بمفاهيم معاصرة مثل الاقلية ودورها وتوصيفها في مجتمع الرابطة السياسية ، وهو أمر صادم تشويشا وتلبيسا - تحت ضغوط الواقع المعاصر - مما أدى الى تشويه يوجب مراجعة هذه الاتجاهات ، حيال قضية الاقلية وما أسمى « بالتكامل القومى » أو « أزمة الاندماج » أو ما أشيع من دلالات حول « بناء الامة »^(٨٥) .

كما يتعلق مفهوم الرعاية بمجموعة أخرى من المفاهيم شاع التعبير بها في التراث الفكرى الذى ارتبط بالمسلمين مثل : العامة ، والعوام والجمهرة والجمهور وال جماهير^(٨٦) .

وهو ما جعل هذا المفهوم يختلط فى النهاية بمفهوم « المجتمع الجماهيرى » أو « الشعبية » وما الى ذلك من مفاهيم معاصرة . كما اختلط بمفهوم الشعب كأحد مكونات الدولة فى الفقه الدستورى المعاصر والذى ينبع أساسا فى اطار الفكر الغربى^(٨٧) .

الا أنه على تعدد هذه المفاهيم التى تتعلق أو تختلط بمفهوم « الرعاية » أو تلتبس به الا أنها فى معظمها رغم شيوعها لا تعبر عن حقيقة « الرعاية والحفظ والاصلاح » وحقيقة دور الرعاية التى

تتساند أدوارها ومراكزها وتتكامل في تحقيق وظائفها « الا كلكم راع وكلكم مسئول عن رعيته » •

ذلك أن الرعاية تشكل طبيعة العلاقة بين الراعى والرعية ، باعتبار العدل مطلب أساس لتلك الرعاية والحفظ ، ويرتبط بالطاعة من الرعية فالرعية ليست كما مهملا ، أو في حالة الاعتماد الكامل على الغير (القائد - العالم) أو حشدا غوغائيا ولكنها قد تقوم بدور الراعى بحكم الوظائف الموكلة اليها في تناسق كيانى وحيوى لتحقيق أسس وشروط الرابطة الايمانية السياسية •

محصلة القول اذن ، أن موضوع الرعية والرعاية يعد من أهم الموضوعات في فقه علم السياسة في بنائه الاسلامى من حيث تحديد :

تعريفه وموضوعه بما يحقق أسس الرعاية ومقتضياتها وشروطها في الزمان والمكان بلوغا للمثالية الاسلامية وتحقيقا لكيان الرابطة الايمانية السياسية •

حقوق الرعية .

تعتبر الرعية موضع استخلاف الامام والعماء ومسئوليتهم ، يؤكد ذلك ما أوحى الله تعالى الى موسى عليه السلام « قل للوك الارض ينزلون جذب الارض وينزلون الرعية خصبها ويشربون كدر الماء ويسقون الرعية صفوها فبى حلفت لئن نزلوا خصب الارض وانزلوا الرعية جذبها وشربوا صفو الماء وسقوا الرعية كدر الماء لأناقتشتهم الحساب الذرة والشعيرة » (٨٨) •

وهو ما يؤكد أن للرعية حقوقا وجب مراعاتها كلها تنصرف الى الرعاية والحفظ ، فالرعية على نوعين خواص وعوام « فينبغى أن يكون المتفقد لاحوال الخواص أكثر لانهم كالادوات والالات ، ثم ليعلم انهم (أى الرعية) في منزلة ولده الحنو على الولد لازم وليبالغ في نصحتهم ويريد لهم ما يريد لنفسه فان لم يفعل فقد غشهم : فانه ورد

عن معقل بن يسار عن النبي صلى الله عليه وسلم انه قال : « ايما وال
ولى شيئا من امتى فلم ينصح لهم ويجتهد لهم كتصحه وجهده لنفسه
كبه الله على وجهه يوم القيامة فى النار » وروى عبد الرحمن بن سمرة
عن النبي صلى الله عليه وسلم انه قال . « ايما راع استرعى رعيته
فلم يحقظها بالامانة والنصيحة ضاقت عليه رحمة الله التى وسعت
كل شىء . . . » وعن عائشة (رضى الله عنها قالت : سمعت رسول الله
صلى الله عليه وسلم يقول : اللهم من ولى أمر امتى شيئا فشق عليهم
فاشقق عليه ومن ولى أمر امتى شيئا فرفق بهم فرفق به) (٨٩) . ومما
ينبغى اعتماده الاحسان الى الرعية . . . وينبغى ان يسهل السلطان
الاذن للعوام وان يقعد لهم فى وقت ، فان علم النواب بذلك يكفيهم
عن ظلم العوام . . . وليعلم السلطان . . . أن نصح الرعايا يؤثر فى
الارض الخصب وان غشه للرعايا وجوره يؤثر الجذب » (٩٠) .
الرعية الواعية وواجباتها .

الرعية بذلك كمفهوم انها تقوم بدورها الهام فى وظيفة الأمة
عقيدية كانت أم استخلافية (٩١) ، وتشكل ترجمة حركية واعية وتجسيد
للرؤية الاسلامية لمفهوم الانسان وحركته ، من حيث انه لا يمكنه من
تلقاء نفسه ودون سند آلهى ان ينشئ نظاما حياتيا صالحا ومنظومة
فكرية سليمة وايجابية يمارس بها استخلافه على الارض وحمله للامانة
التى قيظت به .

الرعية الواعية وفق هذا التصور انما تتحرك فى كل عمل بكونه
عملا ايمانيا من حيث أنه محصلة تعقل موقفى واع وملتزم بالاهتداء
تشكل العقيدة القاعدة والاساس البنائى الذى يقوم عليه ، ويصير كل
عمل من قبل الرعية بمفهومها الواسع — فرديا كان أو جماعيا يتقيد
بهذا الشرط ، وهذا ما يفرض على الافراد والجماعة (الرعية) ان تبذل
أقصى الجهد فى تجسيد وضبط المسار الايمانى للفكر والعمل فى ضبط
كل اشكال الفهم وانواع التصورات فى الحياة الاسلامية .

والرعية فى اطار حركتها تلك ، ترى ان حياتها من أجل اداء مهمة

الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر تتجسد في عملية الاهتداء والهداية ومن ثم فانها تطالب - وفق عناصر وعيها وتكوينها الحضارى المرتبط بالاسلام - بالمجتمع الاسلامى باعتباره وسيلة لهداية الانسان وحماية ايمانه ، وكوسيلة لايجاد الشخصية الانسانية المهدية في مجتمع مهتد تقوده قيادة مهتدية تحمل معه الهداية الى البشرية عامة .

ان الرعاية الواعية - بمنطق المخالفة - ووفق فقه معانى الامة وحقيقة التوحيد ومرضاة الله والتزامها بالمصالح الشرعية ليست حركة فئوية من اجل فئة محددة من الناس عرقية كانت أو عنصرية أو قبلية أو شعوبية أو طائفية أو قومية من حيث تجسيدها للمصالح والمنافع .

وهي ايضا تتجاوز اطار طرح الافكار أو الشعارات للتمكن من قيادة الجماعات والسيطرة عليها : كالثورية ، والعنف الثورى ، والديمقراطية وروح الجماهير ، والارادة الشعبية والمجتمع الجماهيرى لانها تعى وفق الدور الشرعى المفاظ بها ان كل ذلك نوع من ركوب الموجة العالية للحصول على ثقة الجماهير وضرب الاتجاهات المعارضة وتصفية الخصوم ، وهي تعى أن هذا الدور انما يكمن - فى تكوينها الحضارى - فى تطبيق الشرعية وانجاز الشرعية .

وهى فى وعيها بذلك تعد رعاية راعية « الا كلكم راع وكلكم مسئول عن رعيته » (٩٢) ، وتخرج فى حدها عن العوغائية الحشدية (٩٣) ، وتعى عناصر تشكيل الرضا الكاذب ، وتدرك أن الطروح من قبل السلطة غير الملتزمة بالشرع ، أو من خارجها من فئات لا تؤمن بحاكمية الشرع ليست الا طروحا وقتية فى مجالات التنافس والصراع على السلطة كما تتمثل فى اشكال الدعايات الاعلامية - لا الدعوة - فى مجال الصحافة والاقتصاد والسياسة .

ان الرعاية الراحية هى حالة نوعية وليس مجرد كم يقاس المجتمع بمقياسه ذلك أن أعداد الناس الكبيرة ما هى الا غطاء كغثناء السيل حين تكون ضالة . وكثرة العمران لا تكون بكثرة الناس بل بقيام

الدولة بالعدل في ظل الهدى المتكامل ، ان كثرة الناس ليست هي التي تشكل المجتمع أو تكون الدولة فقد تكون مجرد حشد قطيعي غوغائي وتكون الدولة سلطة تعسفية انتهازية (فاستخف قومه فأطاعوه) (٩٤) وحقيقة الامر ، ان نوعية الناس هي أحد العناصر الأساسية في تكون المجتمع المسلم •

والرعية الواعية عليها أن تفقه أن امكاناتها التي لديها — على تفاوتها من رعية الى أخرى — هي مناطات الامانة التي سوف تسأل عنها وبحيث تستطيع أن تحقق استخلافها حتى في وسط جماعة لا تشاركها أي أداء ايماني وحتى في جو مناقض لايمانها ماديا أو معنويا انها تؤمن ألا تكون وحيدة (وما تكون في شأن ما تتلو منه من قرآن ولا تعملون من عمل الا كنا عليكم شهودا اذ تفيضون فيه) (٩٥) ، وهي كرعية مطالبة بأن تجعل حياتها تدور مع الهدى حيث دار وأن تحمل لتنظيم حياة الناس وانارتها به ، وتميزها عن الآخرين مرهون بقدرتها على الاحسان في العمل وبثباتها الايماني • فالاصل في العلاقة بالآخرين — من وجهة النظر الاسلامية — أنها أخوة ملتزمة مهتدية وليست تضامنا حرا بلا تأسيس أو عقيدة « رحماء بينهم » (٩٦) وهي متجهة نحو مرضاة اله (رضى اله عنهم ورضوا عنه) (٩٧) •

وهي تفقه حقيقة التغيير وطبيعته وشروطه ومقتضياته (٩٨) « ان الله لا يغير ما بقوم حتى يغيروا ما بأنفسهم » (٩٩) •

وجوهر وعى الرعية كذلك يكمن في ادراكها لوظيفتها السياسية وبالرجوع الى دلالات النصوص المتعلقة برعاية الامة وقيادتها وبتبليغ الدعوة فان الرؤية الاسلامية تقتضي بأن المجتمع الاسلامي مجتمع سياسي لا يتمكن من التحرك اسلاميا الا ككيان سياسي ذي قيادة سياسية •

كما أن منظومة التكاليف الشرعية تقتضي بأن الاصل في كل فرد مخاطب بالرسالة الاسلامية أن يكون سياسيا أو رجل دولة وأن يعد

لذلك وان ينشأ على ذلك ، فالعملية التربوية هي في اصلها عملية سياسية ، بكونها تقصد في الاصل الى اعداد « رجل الدولة » أى السياسى المؤمن الذى يتمكن من رعاية شئونه والمشاركة في رعاية شئون الامة في الداخل والخارج بأدائه الايمانى المتجه نحو مضاة الله .

والرعية الفرد على ذلك لا ينظر لنفسه بكونه عبدا للمجتمع بل هو عبد الله يفقه بذلك حقيقة الولاء للعقيدة وعن ثم ولاءه للمجتمع لا يكون الا بمقدار ما تتمثل العقيدة في هذا المجتمع .

والامر بالمعروف والنهي عن المنكر في الحياة الاسلامية ليس الا شكلا أو وجها من أوجه التطبيق العملى لهذه العلاقة بين الفرد والجماعة وهى في جوهرها يمارسها الفرد باعتباره شخصية مكلفة وتمارسها الجماعة في المجتمع كما ترعاها القيادة وتصون منهاجها وتدأبها . . ولذلك فان الرعية الفرد ووفق هذا الدور ليس مسحوقا تحت وطأة المجتمع ولكنه يمارس دوره فيه ورقابته عليه في ضوء علاقته بخالقه .

والاهتمامات السياسية في الحياة الاسلامية اهتمامات عامة تخص كل مسلم وتتعلق به كما تخص مواقع الحكم .

ان كل مسلم في أى موقع من مواقع الحياة مطالب بالاهتمام بشئون المسلمين اهتماما يصل به اذا استطاع الى مستوى رجل الدولة . ورجل الدولة في الرؤية الاسلامية هو الذى يبلغ اهتمامه بأمر المسلمين مبلغا يجعله قادرا على التأثير في مجريات الأمور ، اسلاميا بتحريك كيان الامة نحو مواقع القيادة ، في مسيرة البشرية بعد انجاحها في تطبيق الاسلام .

وهذا الوعي والادراك غير مشروط بوصوله الى مواقع الحكم ، بل هو مطالب بهذا اينما كان موقعه ، فالرؤية الاسلامية لا تفصل بين الارتباط الاسلامى بالخالق سبحانه وتعالى وبالعقيدة والشريعة وبين الممارسة الفعلية للسياسة « أى رعاية شئون الأمة » بل ترى الربط

واجبا ضروريا ومحددا بالشرع فكرة وطريقة وان كل عمل متعلق بالآخر وبالوصف الشرعى لكل فعالية^(١٠٠) .

وكل عمل سياسى يقع فى حد مفهوم السياسة والرعاية فى الرؤية الاسلامية انما يجد تأسيسه فى محتوى التكليف ذلك أن «الحقيقة الدينية فى الاسلام وان انطلقت من العقيدة كأساس لها ، الا أنها (أى الحقيقة) ليست عنصرا روحيا محضا بل يتسع مفهومها وبصفة أساسية ليشمل مبادئ التكليف والغاية القصوى المحددة منها بحيث جعلت كافة وجوه النشاط الحيوى للانسان يؤول الى أن يكون عبادة وفى مقدمتها النشاط السياسى »^(١٠١) فالنشاط السياسى اذن من العبادات لدخوله — بهذا المعنى — فى مفهوم الحقيقة الدينية فى الاسلام ، كعنصر جوهري ، وهو ما أدركه ابن تيمية « فالواجب اتخاذ الامارة دينا وقربة بتقرب بها الى الله »^(١٠٢) ، ثم تتقرر مسئوليته عن كافة وجوه نشاطه وحركته^(١٠٣) .
ويصير من أهم واجبات الرعاية ان تدافع عن حقوقها^(١٠٤) .

موقع الرعاية غير المسلمة من الرعاية المسلمة *

وفق عناصر التأصيل لمفهوم الرعاية الواعية يبقى الحديث عن نقطة أساسية أخرى ، وهى الخاصة بشمول مفهوم الرعاية لكل عناصر المجتمع السياسى ، فاذا كان الحديث عن الرعاية المسلمة المهتدية موضع التأصيل السابق ، فانه فى الحقيقة يمتد ليشمل — وان كان يميز — ما يمكن تسميته بالرعاية من غير المسلمين (ذميا كان أو معاهدا) وهو بذلك يستوعب مفهوم المواطنة بكل احياءاته ولكنه يحقق الضبط الواجب له من حيث تأسيس الدولة بناء ومقصدا على العقيدة بما يوجب التميز بين الرعاية المسلمة والرعاية غير المسلمة ، وهو تمييز يحسن ألا يعرض كما درج على ذلك الفقه الغربى خاصة الاستشراق ، فى عدم اعتباره رعاية أصلا أو افتقاده لصفة المواطنة ، أو على أحسن الأحوال هو « رعاية » من درجة ذنبا فى الدولة الاسلامية ، بل ان هذا التصور والمنهج المستخدم فى دراسة هذا الموضوع أدى الى سوء فهم كبير لموضوع

الاقليات برمته » بل وتبرز التأسيس العلماني للمجتمع والشرعية انطلاقا من هذا التحليل .

والأمر على خلاف ذلك ، يعود تحريره وعدم الخلط فيه الى وثيقة ، أو عهد الدولة الاسلامية الاولى (١٠٥) ، فهذا الدستور قد اختلف عن القرآن وان لم يخالف روحه ومبادئه « ورعية هذه الدولة لم تقف عند الجماعة — الأمة — المؤمنة » بل كانت « رعية سياسية » اتخذت من المعيار السياسي ميزانا حددت وميزت به الرعية عن الأغيار .. فهي شملت الى جانب الجماعة « المؤمنة » بالاسلام سكان (يثرب) ومن حالقهم وأولادهم وتبعهم ولحق بهم ، بمن فيهم من العرب الذين كانوا قد تهودوا أو من الأعراب الذين « أسلموا » — بمعنى أنهم انخرطوا في الرعية السياسية — ولما يدخل « الايمان » بالدين الاسلامي بعد الى الى قلوبهم » « وكذلك ضمت هذه « الرعية السياسية » الذين نافقوا النبي والمؤمنين فأظهروا الاسلام واستسروا كراهية الايمان بالدين الجديد .. ولقد استخدم هذا الدستور مصطلح الأمة بمعنى الرعية السياسية وهو يعبر عن هذا البناء السياسي — الاجتماعي .. الجديد .. لقد نص على أن المؤمنين والمسلمين هم (امة واحدة من دون الناس) فهم أمة الدين وجماعته المؤمنة به — ثم نص على (ان يهود بنى عوف (ومن ماثلهم من اليهود العرب) — أمة مع المؤمنين لليهود دينهم وللمسلمين دينهم) .. فقرر التسوية في « المواطنة وحقوقها وواجباتها بين هذه الرعية السياسية « وأنه من تبعنا من يهود فان له النصر والأسوة » .

انها اذن دولة اسلامية ، القيادة العليا فيها للمسلمين ، والاطار الحاكم (الجامع المانع) في تحديد الرعية وتمييزها عن الغير .. لا يستبعد غير المسلمين الذين ارتضوا الحياة داخل هذه الدولة الواحدة فهم رعية واحدة — بالمعنى السياسي — يحكمها وينظم علاقاتها هذا الدستور .

واذا كان هذا الدستور قد مثل القانون الأعلى الذي نظم الواجبات .. على الرعية والذي ضمن مالها من « حقوق » فانه قد استثنى

« الظلم » و « الاثم » وقرر انه لاحماية لظالم أو آثم حتى ولو كان من الرعاية التي ارتضت الحكم بهذا الدستور .. فنص على (أنه لا يحول هذا الكتاب دون ظالم أو آثم) ، واذا كانت « يثرب » المدينة قد مثلت وطن الدولة التي حكمها هذا الدستور فلقد قرر هذا الدستور أن هذا الوطن حرم آمن لرعية هذه الدولة .. وقرر في ذات الوقت وفي نفس النص أنه لا حصانة لظالم أو آثم حتى ولو كان معتصما « بيثرب » وعضوا برعية دولة هذا الدستور ، فنص على (أنه من خرج آمن ومن قعد آمن بالمدينة الا من ظلم وأثم) (١٠٦) •

ومن ثم يصير تأسيس المجتمع على الدين لا ينافي مطلقا المبدأ الأساسى القائم على التسامح تجاه المخالفين فيه من حيث أنه داخل ضمن أصل العدل بحيث لا يستقيم حكم العقل فضلا عن منطق الشرع أن يكون هناك عدل قائم بين المسلمين وظلم يمارسه الاسلام نفسه في دولته ولاسيما بين مواطنيه من غير المسلمين اذ العدل في شرعة الاسلام لا يتجزأ • وبحيث يرسى هذا مبدأ حرية العقيدة اذ لا يلزم الاسلام بعقيدة كرها لقوله سبحانه (قال يا قوم أرأيتم ان كنت على بينة من ربي وآتاني رحمة من عنده فعميت عليكم أنلزمكموها وأنتم لها كارهون) (١٠٧) وأساس العدل في الاسلام فيما يتعلق بالتسامح مع أنه لا يقوم على الفصل والتمييز بين مواطنين في المعاملات بل تحكمهم قاعدة تشريع عامة واحدة أكدها الرسول (ص) فيما جاء في شأن المخالفين اذا دخلوا في عهد الذمة « فاعلمهم أن لهم ما للمسلمين وعليهم ما على المسلمين ولا اعدل من يساريك بنفسه في النصفة والحكم » بل ان مبدأ التكافل الاجتماعى في الاسلام بما هو قائم على اصول العدل فيه ان المخالف مشمول بحكمة كالمسلم سواء بسواء (١٠٨) •

فالدولة الاسلامية هي دولة عقود ان صح التعبير ، يشكل « عقد الذمة » فيها قاعدة الأساس في التعامل السياسى مع غير المسلمين في الدولة الاسلامية .. الا من ظلم معاهدا أو كلفه فوق طاقته أو انتقصه أو أخذ منه شيئا بغير طيب نفسه فانا حجيجه يوم القيامة (١٠٩) •

خلاصة عن العلاقة بين عناصر الرابطة الايمانية •

يبقى بعد ذلك ان الأمة وفق طبيعتها ، والرابطة الايمانية السياسية وفق عناصرها انما تشكل مجموعة من الوظائف والادوار الاساسية في القيام بوظائف الأمة بصورة أقرب الى التداخل والتساند والتكامل وهي في تداخلها لا تختلط ببعضها البعض من حيث الأدوار الأساسية وأنه جمع بينها جميعا وحدة التأسيس ووحدة المقصد وفق الفقه المتكامل لكل مقتضيات التوحيد والتنوع الوظيفي في اطاره •

ان الأمر أقرب في تفسيره الى ما يمكن تسميته بمبدأ التكامل الاجتماعي والسياسي الملزم في التشريع الاسلامي بين عناصر الرابطة الايمانية السياسية ، لما بين تلك العناصر من وحدة الغاية التي هي سبب الالتزام السياسي « ذلك الالتزام » الذي تترتب عليه المسؤولية المتبادلة بين الحاكم والمحكوم (الراعي والرعية) •

أما مسؤولية الحاكم فلانه راع وكل راع مسئول عن رعيته ، وأما المواطنون فلان مسؤولية الحاكم عنهم لا تلغى مسؤولياتهم هم ، حتى لو كان حاكمهم نبيا •• لقوله تعالى : (فلنساءلن الذين أرسل اليهم ولنساءلن المرسلين) (١١٠) •

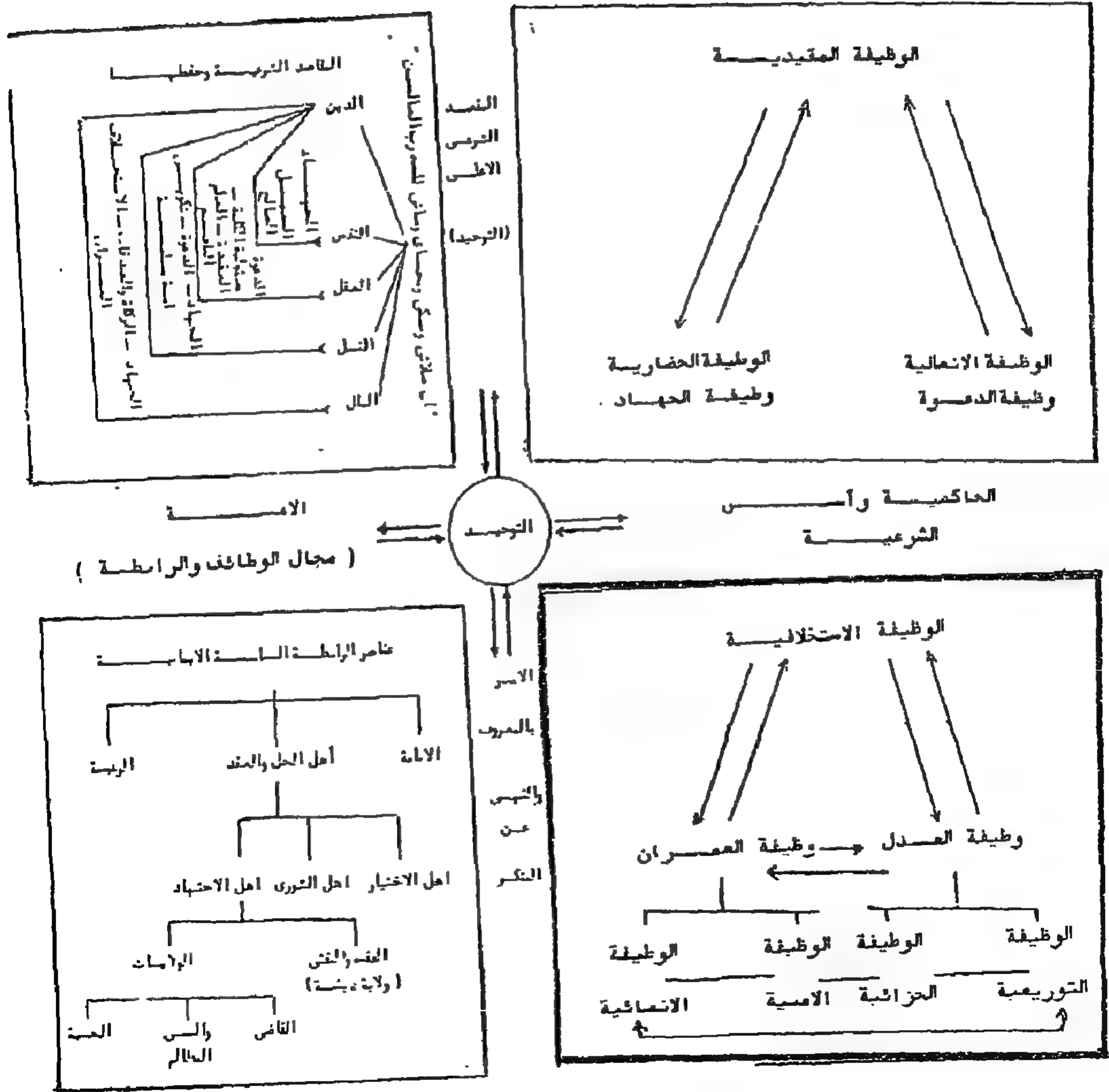
وتفسير مسؤولية الحاكم تجاههم تتبع من طبيعة عقد البيعة من حيث أنهم أصحاب المصلحة الحقيقية والطرف الاصيل ، وهو وكيل عنهم ومن حق الاصيل أن يسأل النائب عنه فيما يتصرف في خالص حقه •

وعلى هذا يتأسس التكافل السياسي الملزم على وحدة المقصد وهو تكافل لا يعرف ذلك الفصل المطلق بين مفهوم « الحق والواجب » والمصلحة ، بحيث تصير المصلحة الشرعية وفهم الصالح العام من خلالها هي أساس الالتزام السياسي في حق الراعي والرعية على السواء وهو منشأ المسؤولية المتبادلة (١١١) •

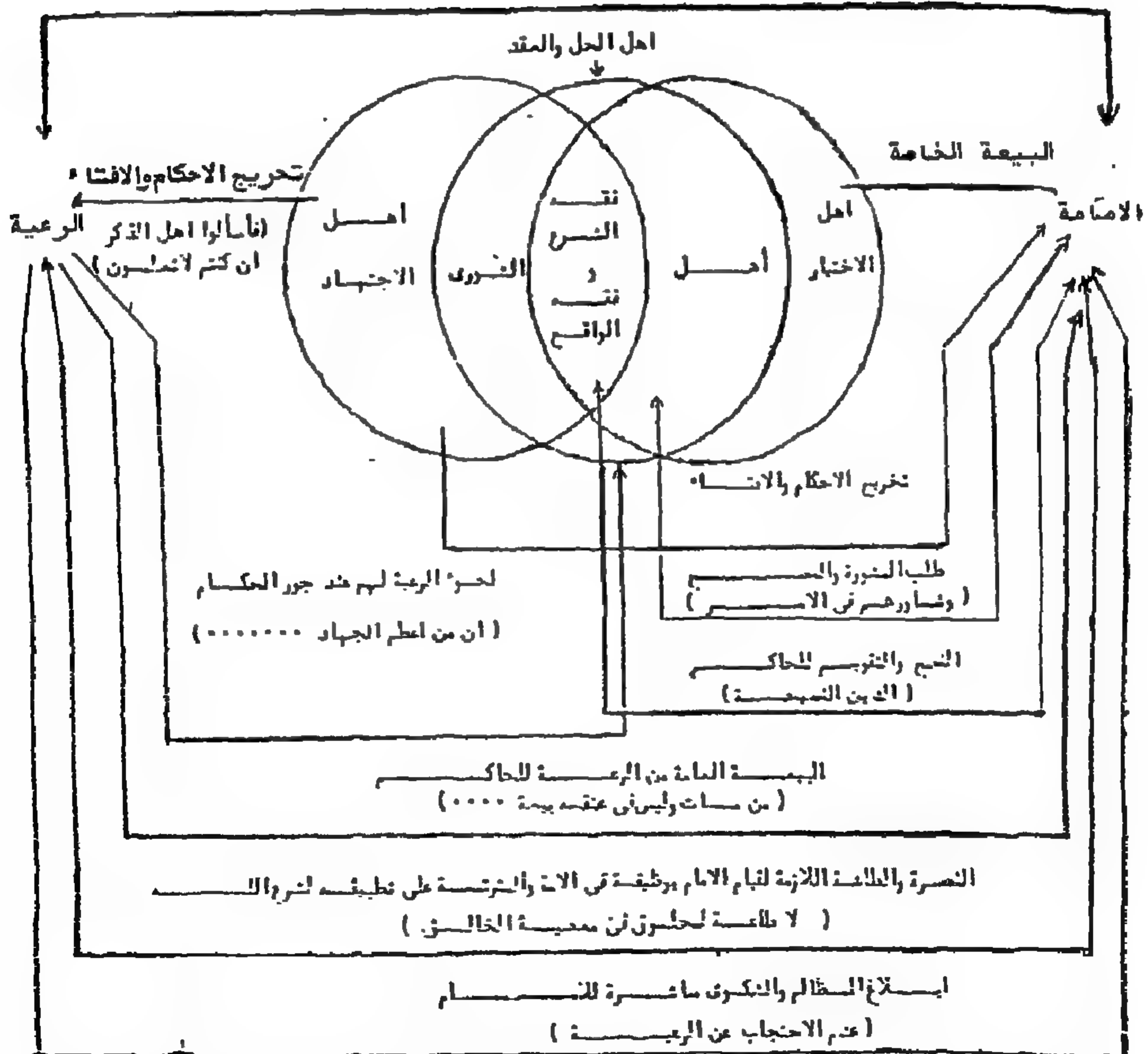
وهو تكافل لا يعرف ذلك الفصل المطلق بين مفهوم (الحق والواجب) سواء على مستوى الرعاية الفرد أو الجماعة ، من حيث يرى أن لكل حق واجب يلزم القيام به ، وكل واجب له من الحقوق لا ينهض به بفقهها (ففرا وحركة) .

ومن هنا كان ارساء الفقهاء لقاعدة فقهية محكمة فى هذا المقام مؤداها « ان التصرف على الرعاية منوط بالمصلحة (١١٢) ، والمصلحة هى غاية الحكم وأساس « المشروعية » للولاية العامة ولسكنها المصلحة المرسومة شرعا التى تتسم بالمشروعية من حيث لا تناقض نصا قاطعا أمرا (من كتاب أو سنة صحيحة) ولا تناقض مقصدا أساسيا من مقاصد الشرع ، يوضح هذه القاعدة فى التكافل السياسى فى الوظائف والعناصر الشكلا الآتيان :

وظائف الامة والدولة الاسلامية ونسق القيم والمقاصد الاسلامية



عناصر الرابطة الايمانية السياسية وتفاعل وظائفها



« المبحث الثانى »

العلاقة الفرعونية السياسية

« تشكل الرابطة السياسية الايمانية من حيث تعريفها وخصائصها ومقاصدها اطارا هاما للحركة السياسية وامكانية التحليل والتفسير بل والتقويم لها من خلال أصول الرؤية الاسلامية ، بينما تشكل العلاقة الفرعونية السياسية اطارا مناقضا لهذه الرابطة من حيث مفهومها والأسس التى تستند اليها والخصائص التى تتميز بها وتشكل محتواها ومقاصدها الوضعية التى تعكس السلطة المستبدة ومصالحها فتشكل بحركتها مجتمع الظلم » فى مواجهة مجتمع العدل والايمان •

وتعبر تلك العلاقة الفرعونية عن أمرين هامين : —

الأول : أنها تشكل نموذجا قرآنيا يعبر أجلى تعبير عن القصة القرآنية ووظيفتها بما يحقق تمام الاعتبار ، ومن هنا يلفت الباحث النظر الى أن نموذج الفرعونية السياسية الذى يقصده هو النموذج الذى وردت ملامحه وأبعاده كما ستتضح من السياق القرآنى (الفرعونى وموسى) (١١٣) •

(الثانى) : أنها تعبر عن رؤية هامة ومتميزة فى نظرية الاستبداد ، الذى أهتم بها على مر تاريخ الفكر السياسى وفى النظرية السياسية ، اذ تعبر عن رؤية متكاملة للاستبداد وظروفه ومفهومه وامكان تقويمه (١١٤) •

ومن ثم تبدو أهمية عرض هذا النموذج المناقض المتمثل فى العلاقة الفرعونية فى اطار بيان مفهوم الرابطة الايمانية السياسية بمنطلق المخالفة ، وتعالج هذا النموذج فى مجموعة من النقاط الأساسية : —

أولا : مفهوم العلاقة الفرعونية السياسية (١١٥) •

العلاقة الفرعونية ليست الا مجتمع التجزئة والتفتت ، مجتمع

يحكم ويحكم الى الطاغوت فلا يعى عمل السنة التاريخية الالهية أو يستوعب فعلها كما أنه يهمل فهم عملية التغيير وفق مقتضياتها ، ووفق فعل عناصرها الأساسية ، وكما اقتضتها شروط الاستخلاف ، بل على الخلاف من ذلك ففي هذا المجتمع تستخدم هذه العناصر في تكريس أمر واقع • ومن ثم فلا ينظر الى تلك العناصر جميعها (الانسان - المكان - الزمان) وفق رؤية الاستخلاف في الفعل والمقصد ، بل وتصير المقاصد ليست الا ترجمة لمشية المستقبل في تكريس واقع جامد يحافظ على سياسية بديلة تظل كامنة وقادرة على التطور في اطار امكاناتها في مصالحه ويحميها من خلاله •

وواقع الأمر أن عناصر تلك العلاقة الفرعونية لا تعبر عن مستقبل فحسب ولكنها في حقيقتها تؤكد أن فعل الاستبداد لا يترسخ الا بقابلية له من جانب فئات المجتمع •

الا أنه رغم استحكام علاقة الاستبداد فان مقومات قيام رابطة استيعاب السنن وجوانب التغيير وعناصره ، والاستخلاف ومقاصده بما يؤكد ضرورة قيام عناصر التغيير بعمل التمكين لتناول جزاء التمكين في تحقيق عملية التغيير •

ثانيا - حقائق مفهوم التغير في الرؤية الاسلامية وأهم عناصر وخصائص العلاقة الفرعونية السياسية :

ان مجتمع الظلم مجتمع الفرعونية يتسم على مر التاريخ بالتحكم والاستبداد في علاقات الانسان مع أخيه الانسان بما يؤدي الى تمزيق وتشتيت في طاقات المجتمع وبما لا يمكن عناصره من حشد القوى في الحركة لتحقيق عملية الانماء وال عمران • وتؤكد الآيات القرآنية هذه الرؤية من حيث أنها تمثل مثلاً فاسدة - تشكل مجتمع الظلم وآلهته بينما التوحيد يلغى كل الفوارق والحدود باعتبار شموله وعمومه واستقلاله •

• « ان فرعون علا في الارض وجعل أهلها شيعا » (١١٦) •

• « ان هذه أمتكم أمة واحدة وانا ربكم فاعبدون » (١١٧) •

ونتمثل أهم عناصر تلك العلاقة الفرعونية القائمة على أساس من الظلم والتجزئة في :

١ - الفرعون : الذي يقع على قمة المجتمع السياسى ، ذلك أنه على رغم تميز فرعون بالعلو في الارض والاسراف والطغيان والضلال ومفارقة الهدى والصد عن السبيل الحق والاستكبار والاستخفاف بالقوم وارتكاب كل ما هو سىء من عمل ، رغم ذلك كله فإنه يظل يمارس سلطانه ، رغم مفارقة كل هذه الصفات للشروط الواجب توافرها في رأس السلطة السياسية (١١٨) • والغريب أنه يمارس هذه الامور مدعيا أنه الاله الأوحد ، وأن سبيله سبيل الرشاد (١١٩) •

٢ - أعوان الظلمة : وهم الذين يشكلون حماية لفرعون والفرعونية وسندا في المجتمع لبقائها واستمرار وجودها ، انهم الظالمون المستضعفون الذين يحشرون يوم القيامة في زمرة الظالمين وقد يحتجون لدى المستكبرين من الظالمين لولا أنتم لكننا مؤمنين « ••• ولو ترى اذ الظالمون موقوفون عند ربهم يرجع بعضهم الى بعض القول ، يقول الذين استضعفوا للذين استكبروا لولا انتم لكننا مؤمنين » (١٢٠) ، ذلك أن الظالمين قسمان منهم من هو مستضعف ومنهم من استكبر (١٢١) •

ومن أعوان الظلمة في مجتمع التجزئة الفرعونية ظالمون يشكلون حاشيته ومتملقونه ، انهم دائما أدوات فرعون على مستوى أهوائه ورغباته يسبقونه بالقول يزينون له سوء العمل « وقال الملأ من قوم فرعون أنذر موسى وقومه ليفسدوا في الارض ويذكرك والهتك ، قال سنقتل أبنائهم ونستحي نساءهم وانا فوقهم قاهرون » (٢٢١) ، انهم يلعبون دور الاثارة لتهيئة المناخ للممارسات الفرعونية أيا كانت •

٤ - الهمج الرعاع : ويشكلون العنصر الثالث في عملية التجزئية الفرعونية لمجتمع الظلم ، انهم مجرد غطاء مستسلم للظلم لا تحس به ولا تدرك انها تعيشه ومن ثم فانها تتحرك في دائرة التبعية الكاملة دون أدنى تدبر أو وعى ، فقد سلب الفرعون منها - وكذكرك مؤسساته - التدبر والوعى بل هو حريص على ابقاء الحال لضمان حالة الاستسلام لأوامره الفرعونية دون مناقشة أو تدبر على مستوى الذات أو المشاركة مع الغير • انها سياسة أقرب الى الوصف بكونها «سياسة القطيع» (١٢٣) « وقالوا ربنا انا أطعنا سادتنا وكبرائنا فأفصلونا السبيلا » (١٢٤) •

فالناس ثلاثة : عالم ربنى ومتعلم على سبيل نجة وهمج رعاع ينعمقون مع كل ناعق » وبينما الفرعونية ترى في هذه الفئة مادتها للتأكيد على شرعيتها وابرار مخاهر الرضا فانها تحاول تكريس هذه الفئة بل توسع من دائرتها لأنها من أخطر موانع عملية الاصلاح •

ومن خلال العناصر الثلاثة للعلاقة الفرعونية (١٢٥) السياسة تبدو سمات هذه العلاقة اتى تجعلها من صور الاستقرار والاستمرار الى حين وأهمها :

(أ) العلاقة الاستبدادية :

حيث يشكل الطغيان والاستبداد مسئولية مشتركة بين طرف فاعل وطرف قابل ، وبمقدار الاحساس بمسئولية مواجهة فعل الطغيان والوقوف ضد الطغاة يكون شكل العلاقة ، ذلك أن الطاغية يكف عن طغيانه بمقدار ما ينتظره من مساءلة قد تسهم في الاطاحة به اذا ما استمر في طغيانه • وقد يحاول الطاغية تجاوز هذا الخطر بالاكتار من الأعوان المؤيدين له ومطاردة من يسائله بثتى الوسائل للمحافظة على سلطته وسلطانه ، ولقد عرض القرآن لهذا النموذج الفرعونى عرضا محكما موضحا أهم سماته التى تتسم بالثبات بمنطق كل عصر • ووجد هذا

النموذج الاعتبار كنموذج تاريخي يعرض في داخله مجموعة من النماذج البشرية (١٢٦) •

هذه العلاقة الفرعونية في سمتها الاستبدادية بدأت تتسرب الى الواقع العربى والاسلامى ببعض خطوطها ، من حيث الرضا بطواغيت ومن حيث اتفاق معظم الحكام على تنحية الشرع جزءا أو كلاً أو اتخاذه شكلاً واستظهاراً ومناهضة حركته فعلاً ، واستبدان الاستبدال به بدعوى عدم الصلاحية وعدم الفاعلية والاستناد الى أسس وضعية من الشرعية مما ينحى شرع الله عن مكانه في إحاكمية ، بينما يستبدل به اجبار الناس واكراههم على الاحتكام الى شرائع ونظريات ما انزل الله بها من سلطان ، والطغيان وفق هذه السمة الاستبدادية ليس الا ارادة فاعلة في التسلط وطاعة جاهلة وانقيادا قابلاً لفعل التسلط ، فبين الفاعل والقابل استخفاف وطاعة « فاستخف قومه فأطاعوه » (١٢٧) •

ذلك أن الفرعونية تتشكل لديها عادة تكمن في فعل الفساد واكراه الآخرين على قبوله بما يكرس سمة الاستبداد ويصور القرآن بدقة هذه الحالة بقوله تعالى « نادى فرعون في قومه يا قوم أليس لى ملك مصر وهذه الانهار تجري من تحتى أفلا تبصرون ؟ أم انا خير من هذا الذى هو مهين ولا يكاد يبين ، فلولا ألقى عليه أسورة من ذهب أو جاء معه الملائكة مقترنين • فأستخف قومه فأطاعوه انهم كانوا قوما فاسقين • فلما آسفونا انتقمنا منهم فأغرقناهم أجمعين فجعلناهم سلفاً ومثلاً للآخرين » (١٢٨) •

ان القرآن وفق منهجه في توظيف واستخدام النماذج التاريخية في اطار من ابرة كهدف منهجى لتقويم الواقع المعاش وتخطيط الحركة المستقبلية ، والانذار الموجب للحذر من سلوك نفس الطريق واتباع نفس الخطأ التى تقضى حتما الى ذات النتائج ونفس العاقبة (فجعلناهم سلفاً ومثلاً للآخرين) • هذا التوظيف في جعل الاعتبار هدفاً منهجياً يخرج بالقصّة القرآنية من دائرة الشخصية الضيقة المحدودة الى رحابة المعنى المتد عبر الازمنة والامكنة لتحقيق مقتضى الانذار (١٢٩) •

(ب) تشكيل الرضا الكاذب والعلاقة الفرعونية :

وهذه السمة تتلازم مع السمة الأولى ، ذلك أن ارتباط الاستبداد بالاستخفاف يجعل الطريقة في بناء الرضا وشرعية النظام تقع في دائرة التشكيل والتوجيه بصورة تاذية وزائفة وفي إطار عملية تشكيل الرأى العام بوجه عام . وتتضمن هذه السمة مجموعة من القضايا الأساسية أهمها :

* العلاقة الفرعونية والطريقة المثلى :

ان الخط السائد في العلاقة الفرعونية هو الحفاظ على النظم الممثلة لها وسياستها وأطرها الفكرية باعتبارها الطريقة 'المثلى' مهما كانت تتسم بالظلم والاستبداد ، ومحاولة بث هذا التصور في القوم من خلال ايهامهم بفاعلية تلك الطريقة وأفضيلتها عن غيرها في نمط القيادة ، انها نظرية مثلى وهدف الخصوم هو هدمها والوقوف ضد مكسباتها بما يتطلب ضرورة الوقوف في وجه هؤلاء والاخذ على أيدهم ، يصور القرآن ذلك في قصة هارون وموسى « ان هذان لساحران يريدان أن يخرجاكم من أرضكم بسحرهما ، ويذهبا بطريقتكم المثلى » (١٣٠) .

حيث صارت نظرية الطغيان والاستبداد — وفق التصور الفرعونى —
هى الطريقة المثلى التى يخشى عليها المنتفعون .

* تصور الولاء للنموذج الفرعونى ومبرراته :

ان الطريقة المثلى وفق هذا التصور الفرعونى انما تتطلب تأسيس الولاء ، مؤكدة على مبرراته وأسانيده بما يتوافق وتلك الطريقة .

وابولاء اذن يستنكر أية محاولة لانقراع سلطته المستندة الى أسس عرفية وتاريخية « قال فرعون : وما رب العالمين » (١٣١) .

وقال فرعون يا أيها الملأ ما علمت لكم من إله غيرى .. » (١٣٢) .

« وقال فرعون ما أريكم إلا ما أرى وما أهديكم إلا سبيل الرشاد » (١٣٣) •

ومن ثم يصير الولاء في متابعة قومه من نفس الرأي مؤكدين على رشد فرعون وطريقته المثلى « قالوا أجيئنا لتلفتنا عما وجدنا عليه آباءنا وتكون لكما الكبرياء في الأرض وما نحن لكما بمؤمنين » (١٣٤) •

ولن يعد النموذج الفرعوني مختلف المبررات والاسانيد لهذا مثل الادعاء بالالوهية والرشد والاحتجاج بالآبائية • ويضيف اليها كما سبق القول مجموعة من المظاهر المادية يجعلها أحد مبررات الولاء له ، بل ان هذا النموذج يستمد مبررات ولائه من مظاهر سلطانه وقوته المادية عن طريق الارهاب المعنوي المبطن وتحقيق الأثر من الرهبة في بيان مظاهر السلطة والاستعملاء ، سواء ببيان ضعف خصمه وكشف عجزه عن معارضته مؤكدا أنه الأقوى وأنه أولى باتباع والولاء أو بتأكيد أن عدم اتباع القوة وطاعتها مؤد الى بطش بمعارضيه وأن اتباع الخصم انما هو هلاك محقق لعجز الخصم ذاته في الدفاع عن نفسه • وكل ذلك يفضى الى خوف وفزع ، بل ورضا مصطنع (١٣٥) • ويقودنا ذلك الى عرض نموذج الرضا الكاذب •

نموذج الرضا ووسائل تشكيكه : —

تبدو تلك المفارقة بين رضا مرتبط بالشرع والشرعية ، ورضا يرتبط بنماذج العلاقة الفرعونية يمكن تسميته بالرضا الكاذب ، وتتمثل أهم وسائل تشكيكه فيما يلي :

١ — وسيلة ادعاء الألوهية أو ما هو في مقامها ، وقد تعرض الباحث لذلك وهو بصدد الحديث عن قضية الولاء المفترض لعلاقة الرضا •

٢ — ويرتبط بما سبق ثانياً هي ما يمكن تسميته بتحقيق حالة من الاكراه المعنوي من خلال ابراز مظاهر السلطة المادية ، في محاولة

لاسناد فكرته وعقيدته على أسس خارجة عن اطار اتساقها الداخلى أو فاعليتها أو صلاحيتها بينما يقرر ضعف الأفكار (المناقضة) فى اطار الربط بينها وبين الضعف البادى لحاملها استنادا الى التقويم المادى كذلك ، دون مناقشة أصول الفكرة ذاتها وصلاحيتها وفاعليتها •

وفى اطار الاستخفاف كسمة أساسية لنموذج الفرعونى والتلبيس كأهم وسائله والاستناد الى أدلة واهية ، وفى اطار غياب الوعى والسطحية والجهل لعنصر الجمهور المستقبل والاستناد الى مصادر القوة الشكلية ، تتجسد استجابة الجمع اإحاشد فى حالة من التبعية « فاستخف قومه فأعوه » من حيث كانت استجابتهم نتيجة لفساد فيهم « انهم كانوا قوما فاسقين » • ذلك ان هذا النموذج الفرعونى الاستبدادى لم يكن ليجد صدى لدلائله فى رعية واعية صحيحة الايمان (١٣٦) •

٣ - ويرتبط بتلك الوسيلة السابقة فى اطار الاستناد الى مصادر شكلية ظاهرة للقوة ، وسيلة ثالثة تستند الى الدعوة فى نطاق المحسوس ذلك أن الاستخفاف الفرعونى قد ارتكز الى نظرة مادية صرفة تفتقد الى أدنى ايمان بالغيب مشكلة قمة الالحاد والجمود ، انه استخفاف بالمخاطبين فى اطار مخاطبتهم فى دائرة الملموس والمحسوس رغم محاولة موسى فى التأكيد على ضرورة التوجه الى الله رب العالمين « • • • وقال فرعون يا هامان ابن لى صرحا لعلى أبلغ الأسباب ، أسباب السموات فاطلع الى اله موسى وانى لأظنه كاذبا وكذلك زين لفرعون سوء عمله وصد عن السبيل وماكيد فرعون الى فى تباب (١٣٧) •

٤ - أما الوسيلة الرابعة فانها ترتبط بدعوى « الأبائية » التى تشكل الدعوى الابدية فى رفض الحق وبالاعتذار عن متابعته لأن هذا لم يكن له أصل عند آبائهم ، والتقليد للآباء نزع فى الجمهور « • • • وما سمعنا بهذا فى آبائنا الأولين » (١٣٨) •

« قالوا أجنثنا لتلفتنا عما وجدنا عليه آباءنا وتكون لكما الكبرياء فى الارض وما نحن لكما بمؤمنين » (١٣٩) •

وهكذا ان الفرعونية لا تترك وسيلة تدفع بها الخطر عن سلطانها الا واستخدمتها ، فما حرصها على ما ورثته من أفكار الالباء الا حرصا على الأعراف والتقايد (كمصدر للشرعية) • وتصور الدعوة الى الحق منازعة للشرعية وسعيا للسلطة •

هـ — أما الوسيلة الخامسة فتبدو كمجموعة أدوات في مجملها محاولات الفرعونية « تحصين الأفكار ضد الدعوة » بتحقيق عناصر الاتهام — وقلب الحقائق ، والاثارة ، وحشد كافة القوى في مواجهة الدعوة المخالفة في الترهيب والترغيب • بل وأخيرا اتهام القوى المضادة الداعية للحق بالمؤامرة (١٤٠) ، ففى اطار عملية التحصين المتلازمة مع تشكيل الرضا الكاذب تقفز عملية اتهام الدعوة « بالسحر » « مثلما احتج » بالآبائية من قبل لمواجهة الحق والاعتراف برسالة موسى ، وهو فى اتجاهه الى الملا (الحلقة الوسيطة) يذكر باسس شرعية خشية افلاتهم من تبعية الفرعونية « يا أيها الملا ما علمت لكم من اله غيرى (١٤١) •

انه يعد صاحب المعرفة والرأى والارشاد لا يتقبل أى بادرة لاستقلال الفكر وتصير سمعة الخضوع والاتباع من اللسمات الرئيسية للعلاقة الفرعونية التى لا تقبل المراجعة فضلا عن المناقصة أو التقويم ، وتضيف الآية طائفة جديدة ترتبط بالطاغية ارتباط مصلحة يمثلها قارون (١٤٢) • ان قارون كان من قوم موسى فبغى عليهم (١٤٣) • فقارون كان أساسا من بنى اسرائيل الا أنه انسلخ من قومه ليرتبط بفرعون ارتباط مصلحة وتتوافق طبع ، ان فرعون وملاه قد أرادوا بمثل هذا التهم فرض حاجز من العزلة المعنوية على موسى ، ويترسخ هذا الشعور من خلال نوع من الاكراه المباشر وغير المباشر « فلما جاءهم الحق من عندنا قالوا ابناء الذين آمنوا معه واستحيوا نساءهم ، وما كيدا لكافرين الا فى ضلال • وقال فرعون ذرونى أقتل موسى وليدع ربه انى أخاف أن يبدل دينكم أو ان يظهر فى الارض الفساد ، وقال موسى انى عذت بربى وربكم من كل متكبر لا يؤمن بيوم الحساب (١٤٤) • انها خطة فرعون بالتصفية الجسدية لابناء المؤمنين وذبحهم بل ومتابعته لقتل موسى ويتمثل الضلال فى

تكبر فرعون بقوله « وليدع ربه » معلنا في صلف أنه مستعد لمواجهة موسى وربّه وهي سنة كل طاغية لا يهتم بالرسالة ولا يقيم وزنا لشرع الله .

وفي إطار قلب الحقائق والتلبيس بصدها تعبر الفرعونية عن الخشية في تبديل الدين « انى أخاف أن يبدل دينكم » وتبرر هنا التشكيل الكاذب لعملية الرضا من جعل الدين الذي يدينون به — والذى سبق وأن أرغمهم عليه — وكأنه تابع منهم باختيار منهم وحريصون عليه ، وهو من ثم حريص على ما هم حريصون عليه من دين « الآباء » ، ويبدو في ذلك تلك الخطة الفرعونية في التشكيل الكاذب للشرعية والرضا حيث ينصب فرعون نفسه الها وبرغم قومه على التعبد له — وادعاء رضاهم بما فرضه عليهم ، انها أشبه بمقولات مثل « مصلحة الجماهير » والارادة الشعبية « التي انتشرت وفرض السلطة حارس لها وممثلة لها (١٤٥) » .

وتستكمل هذه الخطة في إطار عملية المضادة للحق بقلب الموازين وابدال المقاييس انها سمعة الطغيان والاستبداد الفرعونى ووسيلته مؤكداً أن دعوى موسى « أو أن يظهر في الأرض الفساد » اظهر الفساد في الأرض ، وهي اشارة الى كيف يتم التلاعب بالالفاظ ومضامينها ومعانيها، ان اطلاق وصف الفساد يتم وفق الهوى لا ضبط فيه ولا تحديد يحقق هذا الضبط الشرعى للمفهوم ، حتى لا يكون ذلك مسوغا للطغيان باتهام كل دعوة للإصلاح على أنها افساد في الأرض (١٤٦) .

بل وتبدو أهم وسائل السلطة الطاغية في أن تحدد ما هو شرعى وما هو غير ذلك وفق عناصر التحديد اوضعى لها بشكل غير منضبط ، ووفق مصلحتها في النهاية ورغبتها في تكريس أمر واقع يحفظ لها رسوخها واستقرارها واستمرارها ، وهو ما يفسر مفاهيم أخرى مثل « الشرعية » و« الاستقرار السياسى » ومحاولة تعريفها وفق الهوى والمصالح الضيقة .

ومن ثم فان السلطة لا تقبل أى سلطان يعلوها ، وممكن الخوف من حاكمية الشرع ، ان حاكميته فوق كل سلطة وهو ما يعذ خطرا عليها —

وفق تصورها — ومسوغا لاستمرارها في عملية الاستبدال القائمة على أسس وضعية تتم بصورة وفق الهوى وبما يتلائم مع تحقيق رسوخ سلطانها واستقرار مكانتها ، ومن هنا يبدو أن تصور معظم تلك السلطات للدين من أنه لا علاقة له بأمور السياسة أو بأمور الحياة جملة أو أن دوره هامشي ثانوي ، إنما يكمن في رغبتها ، ألا يعطو حاكميتها ، ان ذلك يبرز بصورة واضحة في العلاقة الفرعونية التي تجعل علاقة الولاء تنحصر في السلطة بل يؤدي الى تشخيص السلطة وما يمثلها من سلطان وفي اطار السمة ايعامة لعلاقة الاستبداد المؤسسة على قواعد من الاستحقاق والطاعة والانقياد جعلت الفرعونية تتصور أن أخذ الأذن منها بالايمان أمرا متصورا •

ولعل ذلك ما يفسر طغيان النظم السياسية حينما تطارد المؤمنين بدعوى عدم الشرعية بينما أن مساحتها في المبادرة للحركة السياسية تضيق في أطرها الشرعية وبشكل محكم •

ان التزام اشرع الذي يعبر عن جوهر اشرعية الاسلامية انما يشكل من خلال ثبات أحكامه قيда على حركة السلطة واستبدادها ، وأن واقع الاستبدال للشرع بالوضع يتبع الفرصة للتبديل والتغيير والتعديل • ويرتبط بذلك أداة اخرى تشكل أهم ادوات افرعونية في تشكيل عملية الرضا الكاذب وهي ممارسة الشورى بصورة شكلية مفرغة من كل مضمون مقصدها محاولة اصفاء صورة مظهرية في التعامل السياسى ، فان موسى بقوة رسالته وصدق آياته وحجته ، جعل فرعون يقدم على سلوك الشورى ملتسما الراى — وهى منافاة لطبيعة العلاقة الفرعونية التى تتسم بالاستبداد — من ملئه وحاشيته ، غير أنها تسير وفق خطة الاستبداد وتكريسه ، فانه قبل التماس النصيحة يحدد الخط الأساسى للتعامل مع موسى مؤكدا على هويته وفق فهمه بكونه ساحرا لا رسولا •• « ان هذا لساحر عليم » وهو بهذا التكييف لموسى يقطع على حاشيته وقومه أى خط للتفكير فى اتباع موسى ، وبما يضمن ان يكون الراى من جانبهم مؤكدا لحقيقة استبداده ، ومن ثم فهو يتابع أمر التماسه للراى بتخويفهم منه

مرهباً إياهم بفقد المكاسب والمصالح التي حازوها في ظل سلطانه ، مؤكداً أن موسى « يريد أن يخرجكم من أرضكم بسحره » .

ومن ثم فإن العلاقة الفرعونية — في إطار مخططها العام فيما يمكن تسميته بتشكيل الرأي العام — أو التعبئة السياسية وبما تملكه من وسائل قوة تعرف مقدماً نتيجة الشورى وفق قواعد التشكيل الكاذب لها . أن طلب النصيحة والتماس الرأي والشورى كل هذا غير ذي معنى .

وتكمل الحاشية هذه الإخطة في نقل تلك الأفكار الى الرأي العام ، فتتردد نفس مقالة فرعون « ويأتيها الرد بنفس الاتجاه الذي أراده ، في إطار يوحى بالاجماع والرضا وهو غير ذلك » . « قال للملا حوله ان هذا لساحر عليم يريد أن يخرجكم من أرضكم بسحره فماذا تأمرون ؟ قالوا أوجه وأخاه وأبعث في المدائن حاشرين يأتوك بكل ساحر عليم (١٤٧) أما قول الملا « قال الملا من قوم فرعون ان هذا الساحر عليم ، يريد أن يخرجكم من أرضكم فماذا تأمرون ؟ قالوا : ارجه وأخاه وأرسل في المدائن حاشرين يأتوك بكل ساحر عليم (١٤٨) » .

الاستجابة هنا تبدو بذات الترتيب والألفاظ على كافة المستويات بما يدل على تمكن الفرعونية وتسوط أجهزتها في تشكيل الرأي العام .

وفي هذا الصدد فإن أداة هامة من أدوات الفرعونية في إطار عملية تشكيل الرضا الكاذب ضمن خطة الاستعداد ، هي التعبئة الجماهيرية السياسية بما يجعل أهم وظائفها اضفاء الشرعية على تصرفات النظام السياسي وحركته ، ان التجمع الشعبى في قصة فرعون جعل هدفه تشجيع « السحرة » لتحقيق أهداف النظام « وقيل للناس : هل أنتم مجتمعون لعلنا نتبع السحرة ان كانوا هم الغائبين (١٤٩) » .

ان ضبط حركة الاستعداد ومواجهتها في العلاقة الفرعونية ، يقدم التصور الاسلامى رؤيه جادة لمواجهتها من حيث جعل أمر الناس بعيداً عن أهوائهم بتحديد المنهج بما لا يجوز التدخل فيه من أى كائن (قائد أو

مقودا) بتغيير أو تبديل ، اما ما يجوز فيه ذلك فجعل فيه مردودا الى علماء الأمة المخلصين وبشروط خاصة يعرفها المجتهدون •

وفي اطار عملية التعبئة يأتي دور « اسحرة » — باعتبارها الفئة المرشحة لجابهة موسى — بالمطالبة بالأجر وما أهون ذلك على الفرعونية بل ازادتهم ترغيبا « وجاء السحرة فرعون قالوا أن لنا لاجران كنا نحن الغالبين قال نعم وانكم لمن المقربين » (١٥٠) •

٦ — تفسير الأزمات : يعد التفسير للآزمة بغير عللها وأسبابها والتلبيس بصدد أسبابها الحقيقية من أهم أدوات الفرعونية والعلاقة السياسية الناجمة عنها حيث تعفى الفرعونية من مسئوليتها عن أخطائها وسياساتها على طول الخط وتقع على عناصر أخرى أسباب الآزمة • يتبين ذلك من العرض القرآنى الموضح لموقف اطراف وعناصر العلاقة الفرعونية السياسية من الآزمة :

— فالطاغية لا تفيد القربية بل أن ازمات التنبيه من الغفلة وسوق الآيات المرسله للوعظ والتذكير والانذار لفرعون وقومه لاتعدو ان تكون سوى تأكيد ذلك التحدى السافر للرسالة والاستقرار الراسخ والحفاظ على أسس العلاقة الفرعونية واستمرارها •

— اما قوم فرعون فان موقفهم لا يزال يتصف بالاستخفاف حتى في زمن الابتلاء بما يؤكد سطحية العقلية لهؤلاء « ولقد أخذنا آل فرعون بالسنين ونقص من الثمرات لعلهم يذكرون » (١٥١) • ولكن استجابة التذكر والتذكير لا تأتى الا لقوم يتصفون بوعى الايمان الذى يرد الأمور لأسبابها والحوادث لعللها • أما القوم فى العلاقة الفرعونية فيرون الأمر على غير حقيقته وبغير أسبابه الحقيقية « فاذا جاءتهم الحسنة قالوا لنا هذه » أى أن هذا هو المناسب لهم أما اذا أصابتهم السيئة « يطيروا بموسى ومن معه » (١٥٢) • أى يتشاءمون من وجود موسى ومن معه زاعمين أنهم سببا لأزمتهم ، انها خاصية أخرى تكمن فى طبيعة الفرعونية من حيث عدم

ارجاع الأشياء الى أسبابها ، بل وقصير كل آيات الابتلاء (من قحط الثمرات — والطوفان والابوثة ...) لا تجد محلا قابلا يفقه دلالاتها (التذكر) (١٥٣) أنهم وفق عناصر المصلحة الضيقة والمنفعة الانية قصرت عقولهم عن ادراك حقيقة الايمان والالتزام به فجعلوها وقتيا يزول بزوال الازمة والابتلاء ومن ثم كان اقرار القوم بصدق رسالة موسى تحت وطأة المعاناة فوعده بالايامن وعدا مؤكدا « لنؤمنن لك » كما وعده بتحرير بنى اسرائيل وتركهم وشأنهم ليتبعوا موسى « ولترسلن معك بنى اسرائيل » (١٥٤) لكن سرعان ما عاد فرعون الى طبيعة وكذلك قومه فنكثوا العهد « ولما وقع عليهم الرجز قالوا : يا موسى : ادع لنا ربك بما عهد عندك لئن كشفت عنا الرجز لنؤمنن لك ولنرسلن معك بنى اسرائيل فلما كشفنا عنهم الرجز الى أجل هم بالغوه اذا هم ينكثون » (١٥٥) .

٧ — وتبقى الاداة الأخيرة في النموذج الفرعونى وهى اتهام المطالبين بالاصلاح « بالمؤامرة والانقلابية » .

ان خطة الفرعونية التى بدأت بوصف موسى « بالسحر والكذب » والقاء هذا الوصف للملائم للقوم ، واستثارة الناس وتخويفهم « يريد أن يخرجكم من أرضكم » انما تهدف كما فى تصور فرعون وحاشيته الى الاستيلاء على الأرض والممتلكات ، وبعد تفتيق التهم تنظم الحملات بدعوى أن موسى عمل بداية لا نتراع السلطة من يده ، بغير علم منه أن الأمر أمر رسالة ومن هنا كانت قوله : « أجئتنا لتخرجنا من أرضنا بسحرك يا موسى ؟ فلنأتيك بسحر مثله » (١٥٦) ذلك ان كل من يجعل هدفه السلطة يقع فى روعة أن كل نصيح أو تذكير انما يشكل مؤامرة أو « انقلابا » يدير للاستيلاء على السلطة والفرعونية لا تفرق بين أمر فيه خير وآخر فيه فساد ذلك أن محك خيرية الأمر وفساده يأتى من مقياس استقرار سلطانهم ، ومن ثم فان فرعون ترك جوهر ما دعاه اليه موسى غير مجهود لفكرة فى رسالة موسى وفهم أهدافها بل كان التفكير الأسبق لذلك هو حماية سلطانه ، وخطر زواله وتهديد موسى له ، بل أن هذا هو ما تحكم فى تفسيره لمطالب موسى أن يرسل معه بنى اسرائيل معتبرا ذلك خطرا

على استقرار اركان دولته ، وكان عليه بعد ذلك ان ينقل هذا التفكير برمته الى ملئه ونقله الى القوم جميعا ، ورغم تلك الآيات البيّنات التي خص بها موسى « قال لقد علمت ما أنزل هؤلاء الأرب السموات والأرض بصائر وانى لاظنك يافرعون مثيورا ، فأراد ان يستفزه من الأرض فأغرقناه ومن معه جميعا » (١٥٧) •

المؤامرة قد صارت منطقيا للفرعونية في التعامل مع دعوة الحق أيا كانت ومن ثم — وفي ذات الخط — كان اتهام فرعون « للسحرة » أدوانه بالامس في عملية التعبئة وأدواته في الفوز على موسى بالمؤامرة « ان هذا لكر مكرتموه في المدينة لتخرجوا منها أهلها فسوف تعلمون » ذلك أن الأمر وفق تصوره ، ليس دعوة حق وجب التسليم بها وانما هي مؤامرة عليه وعلى حكمه وسلطانه ، مبنية على اتفاق مسبق بين السحرة وموسى بدخول المباراة والتظاهر بالتحدي لموسى ثم اعلان الانهزام أمام موسى ثم الايمان بما جاء معه ، أنها طبيعة الفرعونية التي تفترض المؤامرة في كل حركة ، انها حتى لو استوعبت الموقف كاملا في باطنها الا أنها تستجدي له المبررات والأسانيد مهما كانت واهية في سبيل استقرار سلطانها واستمرار طغيانها ، وهكذا تستخدم المؤامرة كأيسر أداة للفرعونية باتهام الدعاة ، للحفاظ على سلطانها وتبرير حركة العنف في مواجهتهم •

ثالثا : المجتمع الفرعوني وقوى التغيير والاصلاح والتجديد .

المجتمع الفرعوني رغم سطوته لا يفتقد جماعة التغيير والاصلاح وان كان الاتهام بالمؤامرة دائما يتجه الى هذه الفئة ، حيث يستخدم الاكراه والعنف المباشرين ضدها •

والوعى الالائمانى شرط أساسى لعناصر الرابطة السياسية الممثلة في

قوى التغيير المختلفة ، غير أنه ليس حالة جامدة ولكن من شروطه الأساسية تلازمه مع الحركة • ان هؤلاء الذين يستتكرون الظلم في أنفسهم ولم يفقدوا وعيهم حيال الفرعونية ويتخذون موقفا سلوكيا يتمثل في

الاستنكار للظلم ومهادنته والسكوت عنه كموقف دائم ، لا يحسبون على قوى التغيير بل ان القرآن يصفهم بأبلغ صفة بأنهم « ظالمى أنفسهم » أنهم ليسوا من الظالمين المستضعفين أو من الحاشية المتملقين أو من الهمج الرعاع الفاقدين للوعى ، انما هم مدركون لواقعهم مهادنون حركيا .

وهذه الطائفة التى تتهرب من الواقع وتنزل وتترهب فى مواجهة مجتمع المظلم ويعتبرها الاسلام موقفا سلبيا تجاه مسئولية خلافة الانسان فى الأرض انما لا تحسب لقوى التغيير ، لأن كلا من الفئتين المهادنة والمنعزلة لا تنصيف الى الوعى عنصر الحركة والتغيير باعتبارهما قاعدتين أساسيتين لعملية الاصلاح والتجديد (١٥٨) .

من هنا وفى اطار فئة « الايمان » تكون البداية فى المواجهة الفرعونية من خلال رسالة موسى التى شكلت اطارا هاما لضرورة استبدال العلاقة الفرعونية التى تقوم على الاستبداد والفساد والافساد فى الأرض ، بالرابطة السياسية الايمانية بعناصرها جميعا (١٥٩) . « واذا نادى ربك موسى أن أنت القوم الظالمين ، قوم فرعون ألا يتقون ، قال رب انى أخاف أن يكذبون ويضيق صدرى ولا ينطق لسانى فأرسل الى هارون ، ولهم على ذنب فأخاف أن يقتلون ، قال كلا فأذهب باياتنا انا معكم مستمعون ، فأتيا فرعون فقولا انا رسول رب العالمين ، أن أرسل معنا بنى اسرائيل » (١٦٠) .

والفرعونية فى مواجهتها لهذا المطلب ترفض التنازل عن جزء من استبدادها وطغيانها ، فان تركها بنى اسرائيل وشأنهم يعنى منساقا لسلطانها واستبدادها واعطاء الحقوق لفئة يعنى انقراط عقود دولتها .

والايمان أكثر القواعد رسوخا فى الحركة « اذهب أنت وأخوك بآياتى ولا تنيا فى ذكرى ، اذهب الى فرعون انه طغى فقولا له قولا لينا لعله يتذكر أو يخشى » (١٦١) . وذكر الله أساس الايمان والحركة بمقتضاه فهو ليس مجرد التمتمة بكلمات أو حفظ الدعوات وترديدتها ولكنها حالة تدفع الى الحق والدفاع عنه وحمايته بلا خشية أو خوف .

وقد بدت أسس التغيير لما طلب موسى من فرعون الايمان بدعوته وبمقتضياتها ، غير أن فرعون بدأ الحوار بداية تتلائم مع طبيعته الطاغية فبدأ يذكره برعايته له ويمن عليه بذلك « قال » : أنم نريك فينا وليدا وبثت فينا من عمرك سنين .. « (١٦٢) غير أن موسى يلفته الى الصفة الأصلية التي يتسم بها سلطانه من طغيان واستبداد مؤكدا له أنه ربي في كنفه كمحصلة من محصلات طغيانه .. ولولا معاناة بنى اسرائيل من لتربى في كنف أسرته « .. وتلك نعمة تمنها على أن عبدت بنى اسرائيل ؟ » (١٦٣) .

ثم ينتقل موسى من لفت نظره الى الطغيان الى بيان معنى الألوهية لكن لم تجد البراهين نفعا اذ لم يستوعبها وجدان فرعون وقومه ، ففى اطار تدبير الطغيان لا تثمر الحجج والبراهين بل يسود منطق القوة والعنف « لئن اتخذت الها غيرى لأجعلنك من المسجونين .. » (١٦٤) .

وفى هذا الاطار بدأت تتشكل فئة الاستضعاف المساندة لموسى من قومه بوعى وعمل « فما آمن لموسى الا ذرية من نومه على خوف من فرعون وملئهم أن يفتنهم وان لفرعون لعمال فى الارض وانه لمن المسرفين » (١٦٥) .

امر الله نبيه مرسى بالحفاظ على هذه الفئة بالاستقرار والترابط « تبوءا لقومكما بمصر بيوتا واجعلوا بيوتكم قبلة وأقيموا الصلاة وبشر المؤمنين » (١٦٦) وهى الترابط الواجب بين جماعة المؤمنين حتى يكون لهم التأثير المناسب فى عملية التغيير ، وهو ما جعل فرعون من ناحية أخرى لا يأمن على سلطانه من هذه الجماعة المتماسكة ولذلك طاردها وعمل على تشتيتها ، ومع ما أبداه المؤمنون من صمود لقيارات البغى أتى المسدد الالهى بانقاذ المؤمنين واهلاك أعدائهم « وأوحينا الى موسى أن أسر بعبادى انكم متبعون فأرسل فرعون فى المدائن حاشرين . ان هؤلاء لشرذمة قليلون ، وانهم لنا لغائظون ، وانا لجميع حاذرون » (١٦٧) .

وفي إطار العلاقة الفرعونية وأدواتها في تشكيل الرضا الكاذب انتشرت اللسنة ووسائل الدعاية تؤلب الناس ضد موسى وتستثيرهم لمساندة الطاغية عن ايمان واقتناع (ظاهري) ، وقد اعلن الحاشرون للقوم ثلاث قضايا تعد في حقيقتها نماذج هامة في عملية الدعاية للنظام من ناحية والدعاية ضد قوى التغيير من ناحية أخرى تستخدم دائماً عندما تسود عناصر وخصائص العلاقة الفرعونية السياسية :

الاولى : ان هؤلاء لشردمة قليلون « هم قلة من الناس لا وزن لهم ولا قيمة — كما ترى الفرعونية — حيث النظر الى كل مخالف لها في أسس الشرعية على أنهم قلة ، في خلط شديد منهم بين القلة وعدم اتباع الحق ، وفي مثل هذه الدعوى محاولة للقضاء على موسى واتباعه وزيادة جراءة القوم عليهم بما ييسر امكانية القضاء عليهم .. كما أنها تعنى تقبل أى حركة عنيفة من الفرعونية ضد الدعوة مما يوهم الطاغية وقومه انه قد سلك مسلكا يستند الى ارادة شعبية وشرعية .

الثانية : « وانهم لنا لغائظون » أى أن سلوك فئة التغيير هو طلب للسلطة وتقويض النظام التابع من حقد الفرعونية وطريقتها المثلى وافكارها الأساسية .

الثالثة : « وانا لجميع حاذرون » سواء من جانب فرعون واتخاذهم كافة الخطط اللازمة لمنع موسى واتباعه من تنفيذ مخططاتهم ، أو مطالبته لهم للحذر والحيلة واليقظة حتى لا يقعوا في تباك موسى وبالتالي التعرض لجزاء فرعون ومواجهة ذات المصير بالمطاردة والهلاك .

وهكذا نجد نسق متكامل من الدعوى الفرعونية ضد موسى واتباعه .

واضافة الى فئة الاستضعاف التى تشكل تجسيدا محققا لرابطة سياسية ايمانية ناهضة فان هناك نماذج أخرى تنضم الى قوى الاصلاح والتغيير هذه النماذج تتقلب بالايمان الى ناوعى بضرورة التغيير واستبدال حقيقة الولاء ومضمونه الفرعونى وقرار حقائق الايمان بما

يبدل حقيقة المجتمع السياسى وأسس شريعته • تبدو تلك النماذج فى امرأة فرعون ، ومؤمن آل فرعون والسحرة بعد ايمانهم (١٦٨) •

وفى هذا الاطار تبقى السنة الهية بتعرض « الفرعونية » وقومها الفاسق للجزاء الموافق لجنس عملهم من الاستبداد والاستخفاف والاكراه على الطاعة والخضوع ، تأتى هذه السنة بعد استقراغ الجهد والطاقة فى الدعوة الى الايمان دون أدنى استجابة بل ومواجهتها بالصد والاعراض ومحاربة الرسل ودعواتهم •

ويأتى بعد ذلك دعاء النبى — موسى — شأنه فى ذلك شأن النبى نوح « وقال موسى ربنا انك آتيت فرعون وملأه زينة وأموالا فى الحياة الدنيا ، ربنا ليضلوا عن سبيلك ربنا اطمس على أموالهم واشدد على قلوبهم فلا يؤمنوا حتى يروا العذاب الاليم ، قال قد اجيت دعوتكما فاستقيما ولا تتبعان سبيل الذين لا يعلمون » (١٦٩) •

وتأتى أخيرا لتؤكد سنة الله فى الظالمين القاضية بأنه « حتى اذا استئيس الرسل وظنوا أنهم قد كذبوا جاءهم نصرنا فنجى من نشاء ولا يرد بأسنا عن القوم المجرمين » (١٧٠) •

فأخذناه وجنوده فى اليم فانظر كيف كان عاقبة الظالمين ، وجعلناهم أئمة يدعون الى النار ويوم القيامة لا ينصرون ، وأتبعناهم فى هذه الدنيا لعنة ويوم القيامة هم من المقبوحين ، ولقد آتينا موسى الكتاب من بعد ما أهلكنا القرون الاولى بصائر للناس وهدى ورحمة لعلمهم يتذكرون (١٧١) •

« فلما آسفونا انتقمنا منهم فأغرقناهم أجمعين فجعناهم سلفا ومثلا للآخرين » (١٧٢)

وفى هذا الاطار فان هذا النموذج القرآنى — وهو يرسم صورة علاقة الطغيان ليصل فى النهاية الى العاقبة التى يؤول اليها بأطرافها

المتعددة - كان حريصا على أن يذكر بضرورة الوقوف في وجه هذا الطغيان مهما كان جبروته حتى يأتي أمر الله بتقويضه والانتصار عليه .

وتتمام الاعتبار في الفرعونية يتحقق من خلال رؤيته كنموذج تاريخي يختلف فيه الاعذار بعد البيان والانذار وتتأكد فيه العبرة لاولى الاعتبار « ولقد أرسلنا موسى بآياتنا أن اخرج قومك من الظلمات الى النور وذكرهم بايام الله ان في ذلك لآيات لكل صبار شكور » (١٧٣) .

فقد اوضح هذا النموذج أهم سمات نظام الحكم الفرعوني كما رسمها القرآن الكريم عبر سوره وآياته التي صيغت في أسلوب قصصي جمع بين القصة الغنية وبين الموعظة والعبرة وبين الحكم والسياسة ليعين للناس ما يريد تقريره من حقائق جليلة حول الاستبداد السياسي الذي اختير له النظام الفرعوني كنموذج أمثل (١٧٤) .

والبحث في جوانب الاستبداد السياسي من خلال هذه الخطوط القرآنية أمر لاشك من الاهمية بمكان بعد ان أصبح المسلم العادي يستسيغ هذا الاستبداد ولا يرى فيه وزرا فاكتمسب المستبدون شرعية وحصانة استندوا فيها الى جهل المسلمين بأمور دينهم فساقوهم الى كل ما هو مخالف للإسلام وهم راضون مطمئنون يحسبون أنهم يحسنون صنعا » (١٧٥) .

الفرعونية اذا نموذج للاستبداد قد يوجد في كل زمان ومكان ، فهي ظاهرة لا تتحدد بحقبة من الزمان ولا تنحصر في بقعة من المكان ، انها طريقة حياة ... ونظام سياسي واجتماعي .. ربنية اقتصادية ونظام قانوني ، هي طريقة حكم كما أنها سلوك شخصي واخلاق ... ، وهي جدلة نظام حياة يغطي المجتمع بأسره (١٧٦) .

بل ويتجسد في هذا النموذج المناقضة للرابطة الايمانية السياسية بكل عناصرها وأبعادها .

هوامش

- (١) انظر في حقيقة رابطة المؤمنين :
- عدنان النحوي ، لقاء المؤمنين ، السعودية : دار الاصلاح ، ١٤٠٣ هـ ١٩٨٣ م ، ج ١ ، ص ص ٢١ - ٢٢ .
- (٢) أنظر المعاجم اللغوية ، مادة : أمم .
- (٣) المرجع السابق .
- (٤) أنظر تفصيل ذلك : سيف الدين عبد الفتاح ، الجانب السياسي لمفهوم الاختيار . . . ، مرجع سابق ص ص ٢١٦ - ٢٢٢ .
- (٥) أنظر في هذه المفاهيم : د . محمد أحمد خلف الله ، « التكوين التاريخي لمفاهيم : الأمة - القومية - الوطنية - الدولة ، والعلاقر بينهما » بحث مقدم الى ندوة القومية العربية والاسلام ، بيروت : مركز دراسات الوحدة العربية ٢٠ - ٢٣ ديسمبر ١٩٨٠ م .
- (٦) التوبة / ٢٥ .
- (٧) الحجرات / ١٣ .
- (٨) سيف الدين عبد الفتاح ، الجانب السياسي . . . ، مرجع سابق ، ص ٢٢٢ .
- (٩) أنظر في مفهوم الأمة في الرؤية الاسلامية وطبيعته المعنوية :
- د . حامد عبد الله ربيع ، الاسلام والقوى الدولية ، القاهرة : دار الموقف العربي ١٩٨١ م ، مواضع متفرقة .
- مناع خليل القطان ، « الأمة في القرآن » (١) ، مجلة الأمة ، العدد الثالث السنة الاولى ، قطر : يناير ١٩٨٨ م .
- مناع خليل القطان ، « الأمة في القرآن » (٢) ، مجلة الأمة ، العدد الرابع السنة الاولى ، قطر فبراير ١٩٨٨ م .
- جودت سعيد ، حتى يغيروا ما بأنفسهم ، القاهرة ، مطبعة الحسين الجديدة ط ٣ ، ١٩٧٧٢ ، ص ٢٠ .
- د . محمد المبارك ، نظام الاسلام : الحكم والدولة ، بيروت . دار الفكر ط ٢ ١٩٧٤ ، ص ص ١٠١ - ١٠٣ .
- د . نجيب الكيلاني ، الطريق الى اتحاد اسلامي ، ليبيا - طرابلس : مكتبة النور ١٩٦٢ ، ص ١٤٧ - ١٥٠ ، ص ص ١٦٠ - ١٦٢ .
- يوسف كمال محمد ، مستقل الحضارة بين العلمانية والشيوعية والاسلام القاهرة : المختار الاسلامي ، ١٩٧٤ ، ص ص ١٠٤ - ١٣٢ .

حسن صعب ، اسلام الحرية لا اسلام العبودية ، بيروت : دار العلم
للملايين ١٩٧٤ ، ص ص ١١١ - ١١٧ .

سعيد قطب ، فقه الدعوة ، جمع : أحمد حسن ، بيروت : مؤسسة الرسالة
١٩٧٠ م ، ص ص - ٥٢ .

موريس قلوري روبر مانتران ، النظم السياسية في الدول العربية
ترجمة : مركز البحوث والمعلومات ، القاهرة : الهيئة العامة للاستعلامات
د ت ، ص ص ١٢٨ - ١٣٠ .

عباس محمود العقاد ، الديمقراطية في الاسلام ، القاهرة : دار المعارف
ط ٣ ، د ت ، ص ص ١٢٥ - ١٢٧ .

د . منى أبو الفضل ، « مفهوم الأمة في الاسلام : في دلالات اليقظة
الاسلامية المعاصرة ، » بحث مقدم الى ندوة النظرية السياسية في الاسلام ،
القاهرة ، المجلس الاعلى للثقافة - الجمعية المصرية للعلوم السياسية ، ٥ - ٧
مايو ١٩٨١ .

د . محمد المبارك ، المجتمع الاسلامي المعاصر ، بيروت : دار الفكر للطباعة
١٩٧١ ، مواضع متفرقة .

د . رضوان السيد ، من الشعوب والقبائل الى الأمة (دراسة في تكوين
مفهوم الأمة في الاسلام) ، ضمن : الأمة والجماعة والسلطة : دراسات في الفكر
السياسي العربي الاسلامي ، للمؤلف ، بيروت : دار اقرأ ، ٤٠٤ هـ - ١٩٨٤ م
ص ص ٨٧ - ١٩ .

أنظر أيضا في مفهوم الأمة مقالات المؤتمر العالمي الأول للفكر الاسلامي
المنعقد في طهران : -

الشيخ نوري ، مع خصائص الأمة ، مجلة التوحيد ، الجمهورية الاسلامية
الایرانية ومنظمة الاعلام الاسلامي ، قسم العلاقات الدولية ، ربيع الأول
١٤٠٣ هـ ، ص ص ١٩ - ٢٥ .

د . أحمد حمدي ، الأمة الوسط ، في نفس المرجع السابق ، ص ٣٤ .
محمد علي التسخيري ، الوحدة والارتباط ، المرجع السابق ، ص ص ٤٩ -
٥٩ .

حجة الاسلام رهبر ، الامة الوسط ، المرجع السابق ، ص ص ٦٧ - ٨٦ .

د . أحمد البغدادي ، « المضمون السياسي لمفهوم الأمة في القرآن » ،
مجلة العلوم الاجتماعية ، الكويت العدد الثاني ، يونيو ١٩٨٢ ، ص ص
٩٩ - ١٠٨ .

د . محمد المبارك ، « مفهوم الامة بين النظريات الاجتماعية والتصور
الاسلامي » ، مجلة الأمة ، قطر : العدد الأول ، السنة الثانية ، نوفمبر ١٩٨١
ص ص ١٢ - ١٥ .

حسين بن محمد بن علي جابر ، الطريق الى جماعة المسلمين ، المنصورة :
الوفاء للطباعة والنشر ، ١٩٨٥ ، ص ٢٣ - ٣٤ ، ص ص ٣٩ - ٥٤ .
حيث عالج مفهوم جماعة المسلمين ، وكذلك مفهوم الامة الاسلامية .

L. Ismail Ragi A. Al-Faruqi, On Arabism 'Urbah and Religion,'
Netherlands : Djambatan — Amsterdam, 1962, Vol. 1, P.
172.

وقد فطن مجموعة من المستشرقين الى هذا التميز في مفهوم الامة الاسلامية
وطبيعته المعنوية وقدرته التجمعية ، أنظر علي سبيل المثال :

دافيد دي سانتيلانا ، القانون والمجتمع « ضمن : تراث الاسلام ، اشراف:
توماس آرنولد : ترجمة : جرجيس فتح الله ، بيروت : دار الطليعة ، ط ١
١٩٧٢ ص ص ٤٠٥ - ٤٠٧ .

جوستاف جرويتياوم ، حضارة الاسلام ترجمة : عبد العزيز توفيق
جاويد ، سلسلة الألف كتاب القاهرة : مكتبة مصر ، ١٩٥٦ م ، ص ٤٨ .

الجنرال بوهر ، والجنرال انذرى ، الاسلام والعالم الحديث ، نقله الى
العربية : لويس الحاج ، بيروت منشورات دار المكشوف ، ١٩٥٣ ، ص ص
٢٢ - ٢٣ .

acques Berque, The Arab : Their History and Future, Transla-
ted by Jean Stehart. London : Faber and Faber Ltd., 1964,
P. 42.

Lewis Cardet, La Cité Musulmane, Deuxieme edition, Paris :
Librairie Philosophique J.V. Rin, 1961, P. 194 & PP. 206 —
208.

Rouben Levy, An Introduction to the Sociology of Islam, Vol.
I .Ondon. n.d.P.283.

(١٠) د . حامد ربيع (تحقيق وتعليق) ، سلوك المالك في تدبير الممالك
أبى الربيع ص ١١٤ .

(١١) يحيى اسماعيل أحمد ، منهج السنة في العلاقة بين الحاكم
والحكوم ، رسالة دكتوراه ، القاهرة : جامعة الازهر ، كلية اصول الدين
شعبة الحديث وعلومه ، ١٤٠٢ هـ - ١٩٨٢ م ، ص ص ٢١ - ٤٣ .

(١٢) سيأتى مناقشة هذه المفاهيم في الفصول القادمة .

(١٣) رواه ابن عساكر عن أسيد بن عبد الله بن زيد العشرى عن أبيه
عن جده ، ضمن حديث : « لا يؤمن أحدكم حتى يحب لأخيه ما يحب لنفسه

والمسلم من سلم المسلمون من لسانه ويده ، لا يؤمن أحدكم حتى يأمن جاره
سره » .

أنظر الهندي ، كنز العمال ، ٠٠٠ ، مرجع سابق ، ج ١ ، ص ٣٧ .

وعن أنس (رض) عن النبي (ص) قال « لا يؤمن أحدكم حتى يحب
لأخيه ما يحب لنفسه » ، متفق عليه . أنظر النووي ، رياض الصالحين ، ٠٠ ،
مرجع سابق ، ص ٥٢ .

(١٤) وفتحة الحديث ، عن ابن عمر رضي الله عنهما ، قال سمعت رسول
الله (ص) يقول : « كلكم راع وكلكم مسئول عن رعيته ، الامام راع ومسئول
عن رعيته ، والرجل راع في أهله ومسئول عن رعيته ، والمرأة راعية في بيت
زوجها ومسئولة عن رعيته ، والخادم راع في مال سيده ومسئول عن رعيته
وكلكم راع ومسئول عن رعيته » متفق عليه .

أنظر : النووي ، رياض الصالحين ، ٠٠ ، المرجع السابق ، ص ١١٩ .

والحديث أخرجه الخمسة الا النسائي .

أنظر في ذلك : عبد الرحمن بن علي المعروف بابن الربيع الشيباني
الشافعي ، بتيسير الوصول الى جامع الأصول من حديث الرسول (ص) ،
القاهرة مصطفى البابي الحلبي ، ١٣٥٣ هـ - ٢١٩٣٤ ، ج ٢ ، ص ٣٤ .

ورواه أبو داود في سننه بمثل هذه المعاني مع اختلاف يسير في اللفظ .

أنظر أبو الطيب محمد شمس الحق العظيم آبادي ، عون العبود وشرح
سنن أبو داود ، مع شرح ابن القيم الجوزية ، ضبط وتحقيق أحمد عبدالمحسن
المدينة المنورة ، ١٤٦ ، الحديث رقم ١٢ ٢٩ .

٠ (١٥) الأعراف / ١٧٢

٠ (١٦) الأعراف / ٣

٠ (١٧) الأسراء / ٣٤

٠ (١٨) البقرة / ٤٠

٠ (١٩) آل عمران / ٧٧

٠ (٢٠) النحل / ٩٥

٠ (٢١) الرعد / ٢٥

٠ (٢٢) الولاء لغة : ملك وقرب وقرابة ونصرة ومحبة .

أنظر في هذا :

٠ إجماع اللغوية ، مادة : ولى .

أنظر أيضا : عدنان النحوي ، لقاء المؤمنين ، مرجع سابق ، ج ١ ، ص ٦٦
وما بعدها .

- (٢٣) المائدة / ٥٦
- (٢٤) التوبة / ٧١
- (٢٥) آل عمران / ٢٨
- (٢٦) التوبة / ٢٣
- (٢٨) الاحزاب / ١٤
- (٢٩) الاحزاب / ٢٣

تعد فكرة الولاء من الأفكار المحورية التي تترك أثرها على مفاهيم كثيرة
مثل : -

الرؤية الاسلامية للسلطة - شكل العلاقة السياسية والرابطة بين الحاكم
والمحكوم البيعة والعقد والعهد - الطاعة - الشرعية - الخروج - المشاركة ،
كذلك أنها ترتبط كما سبق بالتوحيد ارتباطا لا ينفصم وبشكل الولاء وفق
حدوده ومقتضياته وبمنطق المخالفة - مدخلا لتحديد مفهوم البراء وحدوده
وشروطه بما يعكس الطبيعة التي تتمثل فيها منظومة المفاهيم الاسلامية
السياسية من حيث تكاملها وتساندها وترابط بما يحقق لها معنى المنظومة
حقيقة .

انظر تأصيلا لمفهوم الولاء وما يرتبط به من مفاهيم : -

عدنان النحوى ، لقاء المؤمنين ، مرجع سابق ، صص ٦٦ - ٩٨ .

عبد الرحمن عبد الخالق ، الحد الفاصل بين الايمان الكفر وبليه دراسة
في الولاء والبراء ، القاهرة - بنها : دار العلوم ، ١٤٠١ هـ ، صص ٨٩ - ١٤٣ .

محمد بن سعيد بن سالم القحطاني ، الولاء والبراء في الاسلام : مفاهيم
عقيدة السلف ، مكة المكرمة : دون ناشر ، ١٤٠٢ هـ ، ص ١٧ وما بعدها .

وهذا المؤلف من الكتابات القيمة في هذا المقام اذ يبدأ بتأصيل هذا
المفهوم في اطار ارتباطه بالتوحيد محددا مفهوم الولاء والبراء قرآنا وسنة
ونمذجه الحركى سواء من الامم الماضية أو عهد النبى صلى الله عليه وسلم
في مكة والمدينة واختتم هذه الدراسة برؤية طيبة حول الصور التطبيقية
للولاء والبراء في الماضى والحاضر .

ظهر الاسلام خان ، « الولاية » ، مجلة التوحيد ، الجمهورية الاسلامية
الايرانية ، منظمة الاعلام الاسلامى ، قسم العلاقات الدولية ، ربيع الاول
١٤٠٣ هـ ، صص ٨٧ - ٩٠ .

(٣٠) سبق تخريج هذا الحديث .

• (٣١) الحجرات / ١٣

• (٣٢) الانفال / ٢٥

• (٣٣) الزخرف / ٧٦

(٣٤) انظر في مجمل هذه الخصائص :

• د. حامد ربيع ، سلوك المالك ، مرجع سابق ، ج ١ ص ١٨
صص ١٦٠ - ١٦١ ومواضع أخرى متفرقة .

• د. فتحي الديني ، مرجع سابق ، مواضع متفرقة .

(٣٥) لا شك ان موضوعات مثل : الخلافة - العلماء - وأهل الحل والعقد
الرعية من الموضوعات الممتدة الجوانب ، يعالجها الباحث في هذا البحث
كعناصر تكوينية لمفهوم الرابطة الايمانية السياسية وهي معالجة بطبيعتها
لا تمتد لتغطية الجوانب المختلفة لهذه العناصر حيث تستأهل الدراسة
بصورة مستقلة ومفصلة خاصة في دلالاتها المعاصرة . ومن ثم كان على
الباحث ان يلم باطراف الموضوع بايجاز غير مغل الى حد كبير ، وهو ما فرض
اثبات نصوص من كتب التراث تدعم هذا العرض للعناصر المختلفة للرابطة
الايمانية السياسية ، وليس معظمها ، بينما احوال الى مجموعة من المصادر
الاساسية من كتب التراث السياسي الاسلامي حيث لا يتسع المقام للاستشهاد
بنصوصها في معظمها في هذا السياق .

(٣٦) فصل الباحث هذا الامر في رسالته للدكتوراة ، اذ عالج أهم هذه
المفاهيم مثل : الامانة - الامر - الحكم - التدبير - السلطان - الملك - الرعاية
السياسية - الراعي - الولاية . كما عالج الباحث قضايا مهمة في تأصيل
مفهوم الخلافة مثل :

السلطة ضرورة للأمة - أساس السلطة : الاختيار أم القسر ، شروط
السلطة ، وهذه القضايا على أهميتها ، فان الباحث يرى الإشارة اليها دون
مزيد من تفصيل ، أما من راد التفصيل ، فهي منتشرة في كتابات نظام الحكم
في الاسلام أو يراجع رسالتنا للدكتوراة :

سيف الدين عبد الفتاح ، التجديد السياسي ، مرجع سابق ،
صص ٥٠٣ - ٥٣٠ .

بينما يفرد الباحث لقضية الوظائف مكانا خاصا لأهمية ذلك في رد
ما شاع من أن الخلافة منصله لا واجبات فيه ولا وظائف له ، بل هو امتياز
محض ، يستند ذلك الى بعض حوادث تاريخ المسلمين دون التحقق من أسس
وظيفة الخلافة والتي تمثل مناط محاسبتها وأسس شرعيتها .

(٣٧) البقرة / ٣٠

(٣٨) الزخرف / ٤٣ .

(٣٩) جزء من حديث العريا بن سارية ، رواه أبو داود وابن ماجه والترمذى وحسنه وصححه ، انظر تخريج هذا الحديث في :

عبد الغنى عبد الخالق ، حجية السنه ، مرجع سابق ، ص ٥٧ ، ص ٣١٨ .
(٤٠) انظر في شروط الامامة وصفاته اجمالاً :

أبو المعالى الجيونى ، غياث الأمم في التيات الظلم ، تحقيق : د . فؤاد عبد المنعم ، د . مصطفى حلمى ، الاسكندرية : دار الدعوة ، ١٩٧٩م ، ص ص ٦٠ - ١٢٥ .

أبو حامد الغزالى ، الاقتصاد في الاعتقاد ، القاهرة : مصطفى البابى الحلبي ، الطبعة الأخيرة ، د . ت ، ص ١١٥ .

بدر الدين ابن جماعة ، تحرير الأحكام في تدبير أهل الاسلام ، تحقيق د . عبد المنعم ، قطر : رئاسة المحاكم الشرعية ، ١٩٨٥ ، ص ص ٥١ - ٥٦ .
د . عبد القادر عودة ، الاسلام واوضاعنا السياسية ، القاهرة : دار المختار الاسلامى ، ط ٣ ، ١٩٧٨م ، ص ص ١١٧ - ١٢٦ .

(٤١) من هنا وجب التمييز في جملة ما يقوم به الامام بين ضروب ثلاثة :

* منها ما لا يقوم به الا هو ولا يقوم فعل غيره مقام فعله .

* ومنها ما يقوم به غيره لكن لقيامه بالامر مزية .

* ومنها ما حاله فيه كحال غيره وان كان له حق التقدم كالنهي عن المنكر

وما شاكله .

انظر في هذا التمييز :

القاضى عبد الجبار ، المغنى ، مرجع سابق ، ج ٢٠ ، ق ٢ ، ص ١٥١ .

(٤٢) انظر في تمييز مفهوم الوظيفة العقيدية وتأصيله :

د . حامد عبد الله ربيع ، القيم السياسية ، محاضرات غير منشورة ، جامعة القاهرة - كلية الاقتصاد والعلوم السياسية ، ١٩٧٥م ، ص ص ١٧ - ١٨
ص ١١٢ ، ص ص ١٨٥ - ١٨٦ ، ص ص ٢١٥ - ٢١٦ .

(٤٣) انظر :

جلال الدين العمري ، الامر بالمعروف والنهي عن المنكر ، تعريب : محمد اجمل ايوب الاصلاحى ، الكويت : شركة الشعاع للنشر ، ١٩٨٠م ، ص ٢٢
وما بعدها ، ص ٥٦ وما بعدها .

احمد حنبلى ، الانسان العقائدى ، القاهرة : دار الثقافة العربية ، مايو ١٩٦٣ ، ص ص ١١ - ١٢ ، ٣٤ - ٣٥ ، ٤٤ ، ٥٥ .

- انظر في تأصيل للوظيفة العقائدية وارتباطها بالدولة الاسلامية :
- محمد باقر الصدر ، منابع القدرة في الدولة الاسلامية ، بيروت : دار
"تعارف للمطبوعات" ، ط ٢ ، ١٩٧٩م ، صص ٩ - ٤١ .
- (٤٤) عولجت قضية وظيفة السلطة في كتب التراث السياسي الاسلامي
تحت مسمى « واجبات الامام » انظر في ذلك :
- الجويني ، مرجع سابق ، ص ١٣٣ وما بعدها .
- ابن الربيع ، سلوك المالك . . ، مرجع سابق ، ص ١٨٠ وما بعدها .
- ابن أبي الاعرج ، مرجع سابق ، صص ٢٥ - ٢٧ .
- الماوردي ، الاحكام السلطانية ، مرجع سابق ، صص ١٥ - ١٦ .
- ابن حمدون ، التذكرة الحمدونية ، تحقيق : د . احسان عباس ، بيروت :
معهد الانماء العربي ، ١٩٨٣م ، صص ٢٨٥ - ٣٢٣ .
- وقد عرض ابن جماعة لحقوق السلطان وحقوق الرعية بصورة طيبة
نقتطف منها بما يوافق هذا المقام حقوق الرعية على السلطان :
- الاول : حماية بيضة الاسلام والذب عنها .
- الثاني : حفظ الدين على اصوله المقررة وقواعده المحررة ، ورد البدع
والمبتدعين وايضا حجج الدين ونشر العلوم الشرعية ، وتعظيم العلم واهله ،
ورفع مناره ومحلّه ، ومخالطة العلماء الاعلام ، الفصحاء لدين الاسلام ومشاورتهم
في موارد الاحكام ومصادر النقض والابرار .
- الثالث : اقامة شعائر الاسلام .
- الرابع : فصل القضايا والاحكام ، بتقليد الولاة والحكام لقطع المنازعات
بين الخصوم ، وكف المظالم عن المظلوم ولا يولى ذلك الا من يثق بديانته
وأمانته وصيانته من العداء والصلحاء والكناة النصحاء ، ولا يدع السؤال
عن اخبارهم والبحث عن احوالهم ، ليعلم حال الولاة مع الرعية ، فانه مسئول
عنهم ، مطالب بالجناية منهم .
- قال رسول الله (ص) (كل راع مسئول عن رعيته) .
- الخامس : اقامة فرض الجهاد بنفسه وبجيوشه أو سراياه وبعوثه .
- السادس : اقامة الحدود الشرعية على الشروط المرعية صيانة لمحرّم الله
عن التجريء عليها ولحقوق العباد عن التخطي اليها .
- السابع : جباية الزكوات والجزية من أهلها .
- الثامن : النظر في اوقاف البر والقريات وصرفها فيما هي له من الجهات
وعمارة القناطر وتسهيل سبل الخيرات .

التاسع : النظر في قسم الغنائم وتقسيمها .

العاشر : العدل في سلطانه ، وسلوك موارد في جميع شأنه . فمال
رزق تجلبه العمارة والعمارة عمل بنمو بالعدل . وقد اتفقت شرائع الانبياء
وآراء الحكماء والعقلاء أن العدل سبب لنمو البركات ومزيد الخيرات وأن
الظلم والجور سبب لخراب الممالك واقتحام الممالك .
انظر :

ابن جماعة ، مرجع سابق ، صص ٦٥ - ٧١ .

انظر في صياغة لبعض هذه الوظائف :

د . حامد عبد الله ربيع ، سلوك المالك . . . ، مرجع سابق ، ج٢ ، صص
٢٨٧ - ٢٩٤ .

وفي اشارة لوظيفة الدولة الاسلامية انظر :

ابراهيم زين ، السلطة في فكر المسلمين ، الخرطوم : الدار السودانية
للكتب ، ١٩٨٣ ، صص ٤٥ - ٦٦ . وقد قسمها الى وظائف اربعة :

الوظيفة العقائدية والاخلاقية - الوظيفة الجهادية - الوظيفة الادارية -
الوظيفة القضائية .

وفي الرط بين وظيفة السلطة والغايات والمقاصد الشرعية والقيم السياسية
وكذلك في شمول مفهوم العدل بما يزكى الربط بين الوظيفة الجزائية
والقضائية والتوزيعية - وسيرة العدل في الحكم عموما :

د . محمد سليم العوا ، في النظام السياسي للدولة الاسلامية ، القاهرة :
المكتب المصرى الحديث ، ط ٦ ، ١٩٨٣م ، صص ٢١٥ - ٢٢٠ .
وفي وظيفة الدولة الاسلامية وغايتها :

المرجع السابق ، صص ١٤٦ - ١٥٤ حيث تعد غاية الدولة الاسلامية
على حد تعبير د . العوا شرط ابتداء وشرط بقاء .

انظر أيضا في المبادئ التي تحكم الدولة بما يؤثر على وظيفتها :

د . محمد فتحى عثمان ، من أصول الفكر السياسى الاسلامى ، بيروت :
مؤسسة الرسالة ، ١٩٧٩م ، صص ٦٢ - ٦٨ .

وفي مقاصد الحكم في الاسلام ووظيفته انظر :

د . عبد الكريم زيدان ، اصول الدعوة ، الاسكندرية : دار عمر بن الخطاب
ط ٢ ، ١٩٧٥م ، صص ٢٢١ - ٢٢٧ .

ومن جميل اشارته انه جعل جملة المقاصد تركز على مقصدين أساسيين :
حراسة الدين (الوظيفة العقيدية) وسياسة الدنيا به (الوظيفة الاستخلاقية)
مستخدما في ذلك تعريف ابن خلدون في الخلافة .

- (٤٥) أنظر في هذا التمييز : د . أحمد كمال أبو المجد ، حوار لا مواجهة . دراسات حول الاسلام والعصر ، الكويت : كتاب العربى ، العدد السابع ، ١٥ ابريل ١٩٨٥م ، ص ١٠٤ .
- الماوردى ، الاحكام السلطانية ٠٠٠ ، مرجع سابق ، صص ٥ - ٧ .
- الجوينى ، غياث الامم ٠٠٠ مرجع سابق ، صص ٤٦ - ٥٢ .
- (٤٦) احمد كمال أبو المجد . مرجع سابق ، صص ١٠٤ - ١٠٥ .
- (٤٧) جلال عبد الله معوض ، ظاهرة التخلف : حول التعريف بعلاقة المتغير الاقتصادى بالتطور السياسى ، رسالة ماجستير غير منشورة ، جامعة القاهرة : كلية الاقتصاد والعلوم السياسية ، ١٩٨٢م ، ص ٣٣ .
- (٤٨) انظر في تحقيق ذلك التمايز بين العلماء ورجال الدين :
- عبد العزيز البدرى ، الاسلام بين العلماء والحكام ، المدينة المنورة ، مرجع سابق ، منشورات المكتبة العلمية ، ١٩٦٦م ، صص ٢٥ - ٣٦ .
- محمد عبد القادر العماوى ، مستقبل الاسلام ، القاهرة : دار الفكر الحديث ، ط ٣ ، ١٩٧٣ ، ص ١٩٢ وما بعدها .
- عبد الله كنون ، مفاهيم اسلامية ، مرجع سابق ، صص ١٧ - ١٩ .
- محمد البشير الابراهيمى ، عيون البصائر (من آثاره) ، جمع وتقديم : احمد طالب الابراهيمى ، الجزائر : الشركة الوطنية للنشر والتوزيع ، ط ٢ ، ١٩٧٠م ، ص ٣٣٩ وما بعدها .
- (٤٩) في هذا الاطار يمكن ابدأ الراى حول تاريخية معظم مفاهيم السياسة الواردة في التراث السياسى الاسلامى ، فليس معنى تاريخية هذه المفاهيم ان زمانها قد ولى أو انقضى ، خاصة أن هذه المفاهيم على تميزها بتاريخيتها تتصف بخصيصتين :
- الاولى : -
- وظيفة المفاهيم الاسلامية الواردة بالتراث الاسلامى ، ذلك أن تعريف المفهوم يستند في جوهره الى وظيفة محددة ، ورغم تطور أداء الوظيفة والاشكال والوسائل التى ترتبط بها ، الا أنها في ذات الوقت تتسم بنوع من الثبات والاستمرارية والدوام ، من حيث تعبر عن أهداف ومقاصد وقيم ثابتة . وفي هذا السياق يمكن فهم مصطلح مثل « أهل الحل والعقد » ومفاهيم أخرى ترتبط به ، بحيث تعبر عن جوهر وظيفة معينها ، كما تحدد مسار حركتها في ارتباطها بالشرع ، وطبيعتها في شكل العلاقة السياسية ذات الطابع التعاقدى .

الثانية : -

ان مفهوم أهل الحل والعقد - على تاريخيته - انما يعبر عن اجتهاد من جانب الفقهاء حول مصطلحات خاصة لتعبر عن النظام السياسى الاسلامى وحركته ومن ثم فهو في تركيبه اللغوى انما يشير الى حقائق أساسية ترتبط بمعانى الشرع والاصول من « عقد » و « عهد » و « ميثاق » و « بيعة » ، فهو يشير الى جماعة لا يعتقد ولا يحل الا بهم أو عن طريقهم امرا من أمور الأمة ، بما يعنى انها مؤسسة شورية - رقابية تقوم بدورها في حركة النظام السياسى الاسلامى ، كما أن المفهوم يتوافق مع فكرة الاجماع التى تعتبر أن لكل امرا جماعا يختص بفئة محددة موكل لها وظائف بعينها من أهل الاختصاص .

ومن ثم يبدو اتمسك بهذا المفهوم وعدم التفريط به (وظيفة وحركة ودلالة) امرا مهما ، حيث يشكل أحد مفاهيم المنظومة السياسية والتى اجتهد الفقهاء من جانبهم في الاختصاص بالتعبير به عن فئة محددة الوظيفة ، حتى صار اصطلاحا ، ولا يرى الباحث - على ذلك - ضرورة في تجاوزه - حتى مع كونه من طبيعة اجتهادية أو تاريخية - طالما يؤدي وظيفة هامة ومتميزة في الجسد السياسى ويتسق مع منظومة المفاهيم الاسلامية السياسية الا أنه رغم ذلك تظل أهمية استكمال عناصر الاجتهاد في هذا الموضوع باقية من حيث ضرورة تنظيم هذه الجماعة (تكوينها - شروطها - وظيفتها الرقابية حيال السلطة السياسية - ضمانات استمرارهم في تأدية وظائف أهل الحل والعقد على النحو المرتجى في اطار الرقابة الذاتية المتبادلة وقياس حركة العالم على مسق قياسى وفق قواعد محددة حتى يحدد مسار شرعيته والاستناد الى فتواه والاقتداء به .

انظر في تفصيل ذلك : الباب الاول من هذه الرسالة حول « بناء المفاهيم الاسلامية السياسية » .

قان في هذا المقام رأى الفقيه الدكتور محمد سليم العوا ، في النظام السياسى ، مرجع سابق ، ص ٢٥٨ .

انظر أهل الحل والعقد ومن هم وشروطهم ، د . محمد رأفت عثمان ، رئاسة الدولة في الفقه الاسلامى ، القاهرة : دار الكتاب الجامعى ، ١٩٧٥ ص ٢٥٦ - ٢٦٩ .

(٥٠) الماوردى ، الاحكام السلطانية ، مرجع سابق ، ص ٧ .

(٥١) القاضى عبد الجبار ، المغنى ، مرجع سابق ، ج ٢ ، ق ١ ص ٢٥٩ وما بعدها .

(٥٢) لابد لهم من صفات مخصوصة تفترض فيهم للقيام بمهمتهم في العقد البلد الذي ظهر فيه ، من حيث ان هذه طريقة العامة ، وعلى حد قول البعض ولذلك فان التحفظ قائم على القول بأنه لا يصير اماما الا برضاء الكافة في الذي نفى هذه الطريقة انه يطعن به فيما قدمناه من الاجماع لانهم اعتبروا العامة وان خالفت الحاجة في ذلك ، والسبب في هذا الامر ان العامة ربما قالوا بامامة الفاسق المفضول اذا غلب ويجعلونه اماما للغلبة لا للرضا . فالعامة اذن يفتقدون العلم والصفات المخصوصة فيمن يعقد للامام .

انظر : القاضي عبد الجبار ، المغنى ، مرجع سابق ، ج ٢ ، ق ١ ص ص ٢٥٩ - ٢٧٠ .

(٥٣) انظر في تأصيل فكرة العقد والعاقدين :

المرجع السابق ، ج ٢٠ ، ق ١ ، ص ص ٢٥٩ - ٢٧٠ .

في الفصل الذي خصصه لذلك « فصل في الدلالة انه لابد من العقد وعدد مخصوص من العاقدين وشرط مخصوص فيهم » .

(٥٤) انظر في اثار هذه القضية :

د . مصطفى محمد الطحان ، الفكر الحركي بين الاصلالة والانحراف الكويت : مطبعة الفيصل الاسلامية ، دار الوثائق ، ١٩٨٤م ، ص ص ٩٦ - ١٠١ انظر أيضا :

محمود عبد المجيد خالدي ، قواعد نظام الحكم في الاسلام ، الكويت : دار البحوث العلمية ، ١٩٨٠ ، ص ١٦٢ وما بعدها .

وهناك مجموعة اخرى من المراجع يؤجل الباحث الاشارة اليها في بناء النسق القياسي للمشاركة (الامر بالمعروف والنهي عن المنكر) .

(٥٥) الماوردي ، الاحكام السلطانية ، مرجع سابق ، ص ٦ .

(٥٦) وفي هذا يؤكد ابن جماعة ان العلماء يرتبطون بالشريعة وحفظها كما يرتبط الحكام بالشريعة وحمايتها ، فالشريعة « هي الحجة التي جاء بها رسول الله (ص) وسنها واوجب اتباعها وصونها وهي التي الله أقصد سبيل لان مبناهما على الوحي والتنزيل والخبر كله في اتباعها والشر كله في ضياعها وقد جعل الله لها حماة يقيمون منارها ، وحمله يحفظون شعارها ، فحمايتها : الملوك والامراء وحفاظها : هم الائمة العلماء ، أما الملوك والامراء فقد تقدم شرح صفاتهم وأنواع تصرفاتهم وأما العلماء القائمون بحملها المعنيون بحفظها ونقلها فهم المرجع في حلالها وحرامها ومواقع احكامها . فمنهم الكافي للحكم والقضاء وحمل ما فيه من الاعباء ، ومنهم من هو أهل الفتاوى والوقائع ، ومنهم

من هو أهل للحسبة والامر بالمعروف والنهي عن المنكر ، ومنهم من هو أهل
للافادة والتعليم والنظر في الاوقاف ومال الينيم ، وشروط الجمع عدالة لا يعدل
عنها وكفاية لا يجوز الخلو منها ، .

ابن جماعة ، مرجع سابق ، صص ٨٧ - ٨٨ .

(٥٧) انظر في هذا بصفة اساسية :

د . شعبان اسماعيل ، التشريع الاسلامي : مصادره واطواره ، القاهرة :
د . ت ، ١٩٧٧ ، ص ١٠ وما بعدها .

(٥٨) من أهم المصادر في تأصيل افضاء وتويه ، وأهم شروط القاضى
وأهم الوظائف المتعلقة به انظر :

الماوردي ، الاحكام السلطانية والولايات الدينية ، مرجع سابق ، صص
٧٦ - ٧٧ .

الماوردي ، أدب القاضى ، تحقيق محى هلال السرحان ، العراق : ديوان
الاوقاف بالجمهورية العراقية ، جزآن ، ١٩٧١ - ١٩٧٢ .

أبو بكر أحمد بن عمر الشيبانى المعروف بالخصاف ، كتاب أدب القاضى
وشرح أبى بكر بن على بن الرازى المعروف بالجصاص ، تحقيق : فرحات
زيادة ، القاهرة : قسم النشر بالجامعة الامريكية ، ١٩٧٨ ، صص ٣٠ - ١١٢ .
ابن جماعة ، مرجع سابق ، صص ٨٨ - ٩٠ .

(٥٩) انظر والى المظالم وأهميته وشروطه ووظائفه :

الماوردي ، الاحكام السلطانية ، مرجع سابق ، صص ٧٧ - ٩٥ .
وتأصيلا لذلك انظر :

أبو الفضل محمد بن الاعرج ، تحرير السلوك في تدبير الملوك ، تحقيق :
د . فؤاد عبد المنعم أحمد ، الاسكندرية : مؤسسة شباب الجامعة ، ١٩٨٢م
صص ٣٧ - ٥٢ .

(٦٠) انظر في تأصيل فكرة الحسبة كمفهوم ونظام :

د . محمد كمال امام ، اصول الحسبة في الاسلام : دراسة تأصيلية مقارنة
القاهرة : دار الهداية ، ١٤٠٦ هـ - ١٩٨٦م ، صص ١٣ - ٧٥ .

ابن تيمية ، الحسبة ومستولية الحكومة الاسلامية ، تحقيق : صلاح
عزام ، القاهرة : دار الشعب ، ١٩٧٦ ، ص ١٧ وما بعدها .

محمد بن احمد القرشى (ابن الاخوة) ، معالم الغربة في احكام الحسبة
تحقيق : د . محمد محمود شعبان ، صديق احمد عيسى المطبعي ، القاهرة :
الهيئة العامة للكتاب ، ١٩٧٦م ، صص ٥١ - ٦٠ .

ابن جماعة ، مرجع سابق ، صص ٩١ - ٩٣ .

(٦١) هود / ١١٥ .

(٦٢) وبالجملته فهم حراس الشريعة والامة ، أنظر في هذه المعانى :

د . أحمد حمد ، الاجماع بين النظرية والتطبيق ، الكويت : دار القلم

١٤٠٣ هـ ، ١٩٨٢ م ، صص ٣٥٠ - ٣٥٦ .

(٦٣) قرب الى هذا تفصيلا لفكرة ولاية الفقه في الفكر الشيعي التي

تعتبر تجديدا هاما في هذا الفكر :

د . محمد سليم العوا ، في النظام السياسي الاسلامي ، مرجع

سابق ، صص ٢٦٩ - ٢٨٠ .

امية حسين أبو السعود ، دور المعارضة الدينية في السياسية الايرانية

رسالة دكتوراه غير منشورة ، كلية الاقتصاد والعلوم السياسية ، جامعة القاهرة

١٩٨٧ م ، صص ٣٥٤ - ٣٧٣ .

انظر في اشارة الفقيه د . محمد سليم العوا الى ان فكرة ولاية الفقيه

مقدمة في الفكر الشيعي وليست مستحدثة ، كما اشار الى سبق الامام الجويني

في الغياث الى فكرة ولاية الفقيه السياسية .

انظر : د . العوا ، رجع سابق ، صص ٢٧٧ - ٢٨٠ .

(٦٤) في فضل العلم وتبيلغه ونشره وتعلمه انظر :

الحافظ ابي خبثمة زهير بن حرب النسائي ، كتساب العلم ، تحقيق

وتخريج احاديث محمد ناصر الدين الالباني ، بيروت - دمشق : المكتب

الاسلامي ، ط ١ ، ١٤٠٣ هـ - ١٩٨٣ م ، ص ٦ وما بعدها .

(٦٥) النحل / ٤٣ ، الانبياء / ٧ .

(٦٦) ويقرر هذه المعانى محمد بن محمد الاسدي . . اذ المقصود من

العلماء والعظماء وأئمة الدين وركان الدولة الشريفة عمل المصالح المتعلقة

بالاسلام ، والمسلمين والقيام بالحق ونصرة المظلوم ورد لهفة الملهوف وتحرير

الامور والتبعية في القضايا والاحكام والنظر التام في الاسباب الموجبة لعمارة

البلاد ، وتوطيق الرعايا وطمأنية العباد والاعانة عليها والحث على العمل بها

ومنع الاسباب الموجبة للخراب والفساد وكف عادية الظلم وأهل العناد وردع

أهل الفجور والفسق والقسوة والكذب والزور والبهتان وتنزيل الناس منازلهم

واعتبار احوالهم ومعاملتهم بالرفق واللين والرحمة والشفقة على خلق الله

وعيال اله . . .

فاعالم يجب أن يكون . . . قدوة في العلم بحيث يحتاج الناس اليه

في أمر دينهم لبيان حق أو رد على مبتدع أو دعوة الى خير بفعل أو بقول ، أو

لخلق الله تعالى ذابا على دين الله تعالى مبينا حكام الله ،
نحو ذلك فلا يتبع هذا الرجل الاعتزال عن الناس بل ينصب نفسه ناصحا
انظر :

محمد بن محمد الاسدي ، التيسير والاعتبار والتحرير والاختيار ، مخطوط
بدار الكتب القومية ، القاهرة ، تحت رقم ١٧٧ اجتماع تيمور (الباب الثاني
من المخطوط : فيما يتعلق بحسن التدبير والسياسة وما يتعلق عن حفظ مراتب
العلماء والعظماء وذوى الرياسة) .

- (٦٧) « ومن اظلم من كتم شهادة عنده من الله » (البقرة / ١٤٠) .
« ولا تكتموا الشهادة ومن يكتمها فانه آثم قلبه » (البقرة / ٨٢) .
« ولا تلبسوا الحق بالباطل وتكتموا الحق وانتم تعلمون » (البقرة / ٤٢) .
« لتبيننه للناس ولا تكتمونه » (آل عمران / ١٨٧) .
« ان الذين يكتمون ما انزلنا من البينات والهدى من بعد ما بيناه للناس
في الكتاب أولئك يلعنهم الله » (البقرة / ١٥٩) .
« ان الذين يكتمون ما انزل الله من الكتاب ويشترون به ثمنا قليلا
أولئك ما يأكلون في بطونهم الا النار » (البقرة / ١٩٧٤) .
(٦٨) « ومن الذين هادوا يحرفون الكلم عن مواضعه » (النساء / ٤٦) .
« يحرفون الكلم عن مواضعه ونسوا حظا مما ذكروا به » (المائدة / ١٣) .
« يحرفون الكلم من بعد مواضعه . . » (المائدة / ٤١) .
« وقد كان فريق منهم يسمعون كلام الله ثم يحرفونه من بعد ما عقلوه »
(البقرة / ٧٥) .

(٦٩) « ولا تقف ما ليس لك به علم ان السمع والبصر والفؤاد كل أولئك
كان عنه مسئولا » (الاسراء / ٣٦) .

- (٧٠) « ولا تشتروا بآياتي ثمنا قليلا واياي فاتقون . . » (البقرة / ٤١) .
« ثم يقولون هذا من عند الله ليشترؤا به ثمنا قليلا » (البقرة / ٧٩) .
« ويشترون به ثمنا قليلا أولئك ما يأكون في بطونهم الا النار » (البقرة /
١٧٤) .

« ان الذين يشترون بعهد الله وايمانهم ثمنا قليلا أولئك لا خلاق لهم في
الآخرة » (آل عمران / ٧٧) .

- « فنبذوه وراء ظهورهم واشتروا به ثمنا قليلا » (آل عمران / ١٨٧) .
« اشتروا بآيات الله ثمنا قليلا قصصوا عن سبيله » (التوبة / ٩) .
(٧١) أثبت الباحث نصوصا كثيرة لبيان وظيفة العالم الكفاحية ، وذلك

من كتب التراث التي اهتمت بهذه القضية ، فمن أراد مراجعتها فليبحث رسالتى للدكتوراة :

سيف الدين عبد الفتاح ، التجديد السياسى ، مرجع سابق ، ص ص ٥٦٢ - ٥٧٧ .

(٧٢) انظر تفصيلا لهذه المكرة : عبد الله ناصح علوان ، الى ورثة الانبياء القاهرة : دار السلام للطباعة ، ط ٦ ، ١٤٠٣ هـ - ١٩٨٣ م ، ص ٨٥ ، أبو بكر ابن الحسين الأجرى ، أخلاق العلماء ، القاهرة : دار الدعوة ، د . ت ، ص ٥٠٣ ابن رب الحنبلى ، ورثة الانبياء (شرح حديث أبى الدرداء ، تحقيق : أشرف عبد المقصود ، القاهرة : مكتبة التراث الاسلامى ، ١٩٨٧ ، ص ١٢١ وما بعدها الامام اشوكانى ، أمناء الشريعة وثبت عشرة رسالة أخرى ، تحقيق وتقديم : ابراهيم ابراهيم هلال : القاهرة : دار النهضة العربية ، ١٩٧٦ ص ١٩٩ وما بعدها ، ابن رجب الحنبلى ، كشف الكربة في وصف حال أهل القرية ، تحقيق : محمد أحمد عبد العزيز ، القاهرة : المكتبة القيمة ، ١٩٨٢ ، ص ٢٤ وما بعدها ، أبو بكر الخطيب البغدادي ، كتاب الفقه والمتفقه ، تصحيح وتعليق : الشيخ اسماعيل الانصارى ، د . م . ن ، مكتبة أنس بن مالك ج ١ ، ص ص ٥١ - ٥٢ ، ج ٢ ص ٩٣ وما بعدها .

(٧٣) ابن رجب الحنبلى ، جامع البيان : شرح حديث ماذن بان جاثمان القاهرة : مكتبة الفرقان ، د . ت ، ص ٢٠ وما بعدها .

الخطيب البغدادي ، مرجع سابق ، ج ٢ ، ص ٩٦ وما بعدها .

(٧٤) الامام ابن حجر الهيثمي ، الاعلام بقواطع الاسلام ، القاهرة : مطابع دار الشعب ، ١٩٨٠ ، ص ٨٨ ، البغدادي ، مرجع سابق ، ج ٢ وص ص ١٥٢ - ٢٠٤ .

(٧٥) الاجرى ، مرجع سابق ، ص ص ٧٠ - ٧٢ .

(٧٦) ابن رجب ، جامع البيان ، مرجع سابق ، ص ٢٧ ، محمد شمس الدين الذهبى ، كتاب الكبائر ، حلب : دار الوعى ، ١٣٩٦ هـ ، ص ١١٠ - ١١٢ ابن رجب الحنيفى فضل علم السلف على الخلف ، تصحيح وتعليق : محمد منير الدمشقى ، د . م . ن ، دار الفاروق ، د . ت ، ص ص ٤٥ - ٤٦ ، أبو سليمان الخطابى ، العزلة ، القاهرة : المطبعة السلفية ، ط ٢ ، ١٣٩٩ هـ ص ٩٥ ، قدامة بن جعفر ، الخراج وصناعاته الكتابية ، شرح وتعليق : د محمد حسين الزبيدى ، الجمهورية العراقية ، وزارة الثقافة والاعلام - دار الرشيد للنشر ، ١٩٨١ م ، ص ٤٧٢ ، الحارث المحاسبية ، الرزق الحلال وحقيقته التوكل على الله ، دراسة وتحقيق : محمد عثمان الخشت ، القاهرة : مكتبة القرآن ، ١٩٨٤ ، ص ١٠٦ - ١١٢ عبد الوهاب الشعراوى ، تنبيه المغترين القاهرة : دار احياء الكتب العربية عيسى البالى الحلبي ، ص ١١

ص ٦٣ - ٦٤ ، ابن الجوزى تليبيس ابليس ، صححه : ادارة المطبعة المنيرية ، القاهرة : مكتبة المتنبي ، د . ، ص ١٢١ - ١٢٣ ، الغزالي ، الكشف والتبين في غرور الخلق أجمعين ، على هامش تنبيه المغتربين ، القاهرة : احياء الكتب العربية ، د . ، ص ٤١ - ٤٢ . الغزالي ، الحلال والحرام سلسلة احياء علوم الدين (تحقيق : محمد مصطفى أبو العلا القاهرة : مكتبة الجندى الحديثة ، ١٣٩٤ هـ - ١٩٧٤ م ، ص ١١٨ وما بعدها للشريف المرتضى ، مسألة في العمل مع السلطان . ، نشر وتقديم : ولفريد مادلوغ : ترجمة رضوان السيد ، مجلة الفكر العربى ، بيروت : معهد الاتحاد العربى ، العدد (٣) ، السنة (٣) ، أكتوبر-نوفمبر ١٩٨١ ، ص ص ٢١٠ - ٢١٣ .

(٧٧) الشوكانى ، طلب العلم وطبقات المتعلمين « أدب الطلب ومنتهى الأرب » ، د . م . ن دار الأرقم ، د . ت ، ص ص ١٠٢ - ١٠٤ .

(٧٨) أنظر : : أبو عبد الله بن قيم الجوزية ، الفوائد ، القاهرة : مكتبة المتنبي ، د . ت ، ص ٦١ ، الشعرانى ، مرجع سابق ، ص ٦٢ ابن رجب الحنبلى ، فصل علم السلف . . مرجع سابق ، ص ٥١ ، وما بعدها ، أبو بكر الآجرى ، مرجع سابق ، ص ٥٩ ، محمد الغزالي ، سر تاخر العرب ، والمسلمين القاهرة : دار الصحوة ، ١٤٠٥ هـ - ١٩٨٥ ، ، ص ص ٥٢ - ٥٣ .

(٧٩) انظر نماذج هامة لوظيفة العالم وممارستها على مقتضاها وشروطها : الامام مالك ، رسالة الامام مالك الى أمير المؤمنين هارون الرشيد ووزين يحيى بن خالد البرمكى ، القاهرة : مطابع الناشر العربى د . ت ، ص ص ٤ - ١٢٤ أنظر أيضا رسالة الامام سفيان الثورى الى الخليفة هارون الرشيد عن فتوليه الخلافة في : - أبو القاسم على بن بلبان المقدسى ، المقاض السنية في الأحاديث الالهية ، تحقيق : محى الدين ، سنو ، د . محمد العبد الخضاوى ، بيروت : مؤسسة علوم القرآن ، ١٩٨٣ ، ص ص ٤١٦ - ٤٢٠ ، أنظر كذلك رسالة القاضى أبى يوسف الى الخليفة هارون الرشيد مقدمة كتابة ، الخراج ، مرجع سابق ص ص ٣ - ١٨ ، أنظر كذلك في نماذج هامة لوظيفة العالم في الأمة : عبد العزيز البدرى ، الاسلام بين العلماء والحكام المدينة المنورة ، منشورات المكتبة العلمية ، ١٩٦٦ ، ص ٦٨ وما بعدها محمد سليمان ، كتاب أخلاق العلماء القاهرة د . ن ، د . ت ، ص ٢١ وما بعدها .

(٨٠) في اللغة « رعى رعاية بمعنى نظر بعين الخير والمصلحة انسانا أو شيئا ، ومن ذلك قولهم رعاك الله ، وربما كان الاصل اللغوى في اشتقاق هذا المعنى من رعى الغنم والماشية لأن الراعى يحفظها ويلاحظها وهى ترعى الكلاً والرعية تطلق على الفرد كما تطلق على الجماعة .

أنظر المعاجم اللغوية السابقة ، مادة : رعى .

وقد ورد المعنيان في القرآن الكريم فمن المعنى الاصلى « كلوا وارعوا انعامكم » ومن المعنى المشتق « والذين هم لأمانتهم وعهدهم راعون » وهى رعاية العهد والأمانة .

وقد أطلق النبي لفظ راع على كل مسئول « كلكم راع وكلكم مسئول عن رعيته » .

أنظر : محمد اسماعيل ابراهيم : قاموس الالفاظ القرآنية ، مرجع سابق ص ١٤٧ - ١٤٨ .

أنظر في مفهوم الرعية ودلالاته : عبد القاهر الجرجاني ، اسرار البلاغة في علم البيان ، تحقيق : محمد رشيد رضا ، القاهرة : دار المنار ، ط ٥ ١٣٧٢ هـ - ع ٨٤ وما بعدها .

أنظر أيضا ابن الخطيب حيث اعتبر الرعية ودائع الله تعالى قبل الامام كما يجب عليه ان ينتهز كل فرصة ليتعهد بها بالموعظة والارشاد . . . ، أنظر ذلك في : -

د . وداد القاضي ، جوانب من الفكر السياسي للسان الدين ابن الخطيب مجلة الفكر العربي ، بيروت : معهد الانماء العربي ، العدد (٢٣) السنة (٣) اكتوبر - نوفمبر ١٩٨١ ، ص ١٨٤ .

ويقول الماوردي ان الرعية « . . . امانات الله التي استودعه حفظها (أى الامام) واسترعاه القيام بها وهو منهم بمنزلة ولى القيم المنسوب لكفالة القيم بمصالحه ، يلزمه بحكم الاسترعاء والأمانة ان يقوم زلله ، ويصلح خلقه ويحفظ أمواله ويمثر مواده ، كذلك مكانه من رعيته في القرب عنهم والنظر لهم والقيام بمصالحهم فان النفع بصلاح احوالهم عائد عليه والضرر مقعد اليه فلن توجد استقامة مالك فسدت نية احوال الرعايا . . . » .

أبو الحسن الماوردي ، تسهيل النظر وتعجيل الظفر في اخلاق الملك وسياسة الملك ، فصل « في سياسة الملك ، تحقيق : د . رضوان السيد ، مجلة الفكر العربي ، بيروت معهد الانماء العربي ، العدد (٢٣) السنة (٣) اكتوبر - نوفمبر ١٩٨١ ، ص ٢٢٠ .

(٨١) متفق عليه ، وفي رواية فلم يحطها بنصيحة لم يجد رائحة الجنة وفي رواية لمسلم ما من أمير يلى أمور المسلمين ثم لا يجتهد لهم وينصح لهم الا لم يدخل معهم الجنة . . .

أنظر في تخريج الحديث : محيي الدين ابى زكريا يحيى بن شرف النووي رياض الصالحين ، مرجع سابق ، ص ١١٩ .

(٨٢) ونص الحديث : -

« فكلكم راع مسئول عن رعيته ، الامام راع ومسئول عن رعيته والرجل راع في أهله ومسئول عن رعيته والمرأة راعية في بيت زوجها ومسئولة عن رعيته والخادم راع في مال سيده ومسئول عن رعيته وكلكم راع ومسئول عن رعيته » .

« متفق عليه رواه ابن عمر رضى الله عنهما » .

المرجع السابق ، ص ١١٩ .

(٨٣) ذلك ان اختيار كلمة الرعية لترجمة *Sujet* الفرنسية (وبالانجليزية Subject) أمر يجب مراجعته حيث تميد في الفرنسية معنى آخر وهو المحكوم في البلاد المستعمرة الخاضع خضوع المقيور للحاكم الفاتح لبلاده في مقابل المواطن *Citoyen* الذى هو أحد أفراد الشعب الحاكم الفاتح المستعمر .
وهكذا كان الفرنسى - مثلا - يعتبر الجزائرى *Sujet Français* رعية فرنسية وتابعا في حين ينظر الى الفرنسى على أنه مواطن فرنسى *Français Citoyen*

أنظر : محمد المبارك ، نظام الاسلام والحكم والدولة ، بيروت : دار الفكر ٢ ، بل أن مفهوم الرعية على الضد من ذلك يرفض الاستبداد والظلم والخضوع كما سيقين من العرض المتكامل لهذا المفهوم .

(٨٤) حتى يتسنى الوقوف على مفهوم « الرعية » في الدولة الاسلامية فان ذلك يقتضى ان تعدد الطوائف المختلفة التى تقيم على اقليمها ، باعتبارها تكون في مجملها عنصر الرعية فيها .

والرعية وفق هذا التصور تنقسم الى طائفتين رئيسيتين كما أصلت لذلك كتب الفقه الاسلامى : - مسلمين وغير مسلمين ، وينقسم غير المسلمين في الدولة الاسلامية بدورهم الى فئتين رئيسيتين : ذمبون ومستأمنون وسيشير الباحث في موضع من الفصل القادم الى تفصيل بصدد هذا الموضوع .

أنظر في تفصيل ذلك : د . فؤاد النادى ، نظرية الدولة في الفقه السياسى الاسلامى : دراسة مقارنة بالنظم الدستورية المعاصرة : دار مرزوق للطباعة ، ١٤٠٣ هـ - ١٩٨٣ م ، ص ص ٢٠ - ٩٤ .

(٨٥) أنظر في مناقشة هذه القضية في موضع لاحق من الفصل القادم عند الحديث عن الاقليات واثر ذلك على الشرعية وفق فهمها الاسلامى في الواقع العربى المعاصر .

(٨٦) أنظر في مفهوم العوام وما يرتبط بهم من خصائص : - سيف الدين عبد الفتاح ، الجانب السياسى ، مرجع سابق ، ص ص ٤٧ - ٥٢ وفي مفهوم الجمهور :

د . عبد الكريم زيدان ، اصول الدعوة ، الاسكندرية : دار عمر بن الخطاب ٣ ، ١٣٩٥ هـ - ١٩٧٥ م ص ص ٣٧٦ - ٣٨١ .

(٨٧) أنظر في مفهوم المجتمع الجماهيرى وحدوده : -

د . حامد ربيع ، محاضرات الراى العام ، القيت على طلبة السنة الرابعة غير منشورة ، كلية الاقتصاد والعلوم السياسية ، جامعة القاهرة ، ١٩٧٥ - ١٩٧٦ م .

(٨٨) ابن الجوزي ، الشفاء في مواعظ الخلفاء ، تحقيق : د . فؤاد عبد المنعم
الاسكندرية : دار الدعوة ، ط ، ١٤٠٥ هـ ، ص ٥٨ .

(٨٩) رواه مسلم ، النووي ، رياض الصالحين ، مرجع سابق ، ص ١١٩ .

(٩٠) المرجع السابق ، ص ص ٦٠ - ٦٤ .

انظر كذلك تأصيلا لفكرة حقوق الرعاية وواجباتها : -
بدر الدين بن جماعة ، تحرير الأحكام في تدبير أهل الاسلام ، مرجع
سابق ، ص ص ٦١ - ٧١ .

انظر : الماوردي ، الاحكام ، ص ص ١٥ - ١٦ .
فمن الجدير الإشارة الى أن واجبات الخلافة إنما تعد حقوقا للرعية ، بينما
واجبات الرعية إنما تعد حقوقا للخليفة والعلماء ، وهو أمر يجعل من التكافل
السياسي الوظيفي بين عناصر الرابطة الاليمانية السياسية نسقا مرغوبا
وشرطا هاما لتحقيق صفة الترابط بين تلك العناصر .

انظر في مفهوم الرعية وغشها واعتبار ذلك من الكبائر : الذهبي ، الكبائر
حلب : دار الوعي ، ١٣٩٦ هـ ، ص ص ٥٥ - ٥٨ .

وتأكيد بعض العلماء على أهمية نصيح الرعية « .. ما أعلم شيئا بعد
الخلاص لله أفضل من نصيحة الولي لرعيته » .

انظر في هذا : -

محمد بن منصور بن حبيش الواعظ المعروف بابن الحداد ، الجوهر النفيس
في سياسة الرئيس ، باب « في فضل السياسة من أرباب الرياسة » ، مجلة
الفكر العربي ، العدد (٢٣) السنة (٣) ، بيروت : معهد الانماء العربي
اكتوبر - نوفمبر ١٩٨١ ، ص ٢٣٤ .

انظر في مفهوم الراعي والرعية وتحقيق معنى الرعاية والإشارة الى حقوق
الرعية باعتبارها واجبات على الامام : - أبو يوسف ، الخراج ، مرجع سابق
ص ص ٣ - ١٨ .

لاحظ ما نقله ابن رضوان عن ابن حزم فيما يلزم الامام من أمور الامامة
وكيف أنها تعد بدورها حقوقا للرعية يجب قيامه بها والحفاظ عليها ، وحفظ
الامة عموما وعقيدتها ، وأنظر كذلك البنا الذي أفرد في « الفرق بالرعية
وسياستها وتأمين السبل وما يلحق ذلك » .

« فلا ينبغي للمدير ان يتخذ الرعية مالا وقتية ولكن يتخذهم أهلا واخوانا
ولا يرغب في الكرامة التي ينالها من اللعامة كرها ولكن في التي يستمتعها الاثر
وصواب التدبير » .

انظر : -

ابو القاسم بن رضوان الملقى ، الشهب اللامعة في السياسة النافعة
تحقيق : د . على سامى للنشر ، الدار البيضاء : دار الثقافة ، ١٤٠٤ هـ -
١٩٨٤ م ص ٢٦٢ ، ص ٣١١ وما بعدها .

أنظر : ابن الاعرج ، مرجع سابق ، ص ص ٢٤ - ٢٧ .
وتعبر الخلافة الراشدة في خطبها ورسائلها عن اهتمام فائق بالرعية
وحقوقها وبما يجعل مفهوم الرعية والراعى والرعاية مضادة للاستبداد
والخضوع .

انظر على سبيل المثال : -

د . محمد أحمد عاشور (جمع وتحقيق وتعليق) ، خطب أمير المؤمنين عمر بن
الخطاب ووصاياه ، القاهرة ، دار الاعتصام ، ١٤٠٥ هـ - ١٩٨٥ م ، ص ص ٢٦
- ٢٧ .

وهو يقدم خطبتين يعدد فيهما حقوق الرعية وواجباتها . انظر أيضا
ص ص ٣٢ ، ٣٣ ، ٣٤ ، ٤٣ ، ٥٢ ، ٦٢ ، ٦٦ .

ويتحدث عن أهم الشروط في صلاح ولايته ورعيته . . . ألا وإنى ما وجدت
صلاح ما ولانى الله إلا بثلاث : أداء الأمانة ، والأخذ بما أنزل الله ، ألا وإنى
ما وجدت صلاح هذا المال إلا بثلاث : أن يؤخذ من حق ، ويعطى في حق ، ويمنح
من باطل ، ألا وإنما أنا في مالكم كوالى اليتيم أن استغثت استغثت وأن
افتقرت اكلت بالمعروف . . . المرجع السابق ، ص ٨٥ .

أنظر أيضا : -

على بن أبى طالب ، نهج البلاغة ، تحقيق : الإمام محمد عبده ، القاهرة :
دار الشعب ، د . ت ، ج ٥ ، ص ٣٣٣ - ٣٤٨ . في عهده إلى الاشتراكيين
أنظر تحليله : -

د . إبراهيم هلال (تحقيق وتقديم) ، الإسلام وأصول الحكم : عند الإمام
على (ر) ، دراسة وتحليل لكتابته (ر) إلى الاشتراكيين حينما ولاه حكم
حكم مصر ، القاهرة : دار النهضة العربية ، ١٩٧٩ .

توفيق الفكيكي ، اللراعى والرعية : شرح عهد الإمام على عليه السلام
الموجه إلى مالك الاشتراكين ولاه مصر ، بغداد : مطبعة أسعد ، ١٣٨٢ هـ -
١٩٦٢ م ، ص ١٧٥ وما بعدها .

(٩١) يحدد الماورداي أهم وظائف الرعية في واجبين : النصر والطاعة . . .
ووجب له (أى للإمام) عليهم (أى للرعية) حقا الطاعة والنصرة ما لم يتغير
حاله ، والذي يتغير به حاله فيخرج به عن الإمامة شيئان : أحدهما جرح في
عداله ، والثانى نقص في بدنه . . . ، انظر المادورى ، الأحكام . . . ، ص ١٧ .

أنظر أيضا في نصيحة السلطان ولزوم طاعته : أبو عمر بن محمد بن عبدربه
الاندلسي ، كتاب العقد الفريد ، شرح وضبط : أحمد أمين وآخرين ، القاهرة :
مطبعة لجنة التأليف والترجمة والنشر ، ١٣٥٩ هـ - ١٩٤٠ م ، ج ١ ، ص ١١
- ١٣ .

ويحسن ابن جماعة في تجميع واجبات الرعية ووظائفها في عشر في مقابل
واجبات السلطان العشرة والتي سبق الإشارة : إليها - (بذل الطاعة له ظاهرا
وباطنا ، بذل النصيحة له سرا وعلانية ، القيام بنصرتهم باطنا وظاهرا ، ان
يعرف له عظيم حقه وما يجب من تعظيم قدره ، ايقاظه عند غفلة وارشاده عند
هفوته ، تحذيره من عدو يقصده بسوء ، اعلامه بسيرة عماله ، اعانته على
ما تحمله من أعباء الأمة ومساعدته على ذلك بقدر الممكنة ، رد القلوب النافرة
عنه اليه ، الذب عنه بالقول والفعل) .

انظر ص ص ٦١ - ٦٤ .

(٩٢) د . عبد القادر هاشم رمزي ، الدراسات الانسانية . . ، مرجع
سابق ، ص ص ٢٠٠ - ٢٠١ .

(٩٣) أنظر في ذلك المرجع السابق ص ٤٩ ، ١٩٠ .

(٩٤) الزخرف / ٥٤ .

(٩٥) يونس / ٦١ .

(٩٦) الفتح / ٢٩ .

(٩٧) البيئة / ٨ .

(٩٨) أنظر في تفصيل ذلك : جودت سعيد ، حتى يغيروا ما بأنفسهم
مرجع سابق ، ص ص ٢٧ - ٦٠ .

أنظر أيضا : الفصل الثاني من الباب الثاني حول : منهجية التغيير .
(٩٩) الرد / ١١ .

(١٠٠) أنظر في هذه الافكار بصورة أساسية : د . عبد القادر هاشم رمزي
الدراسات الانسانية في ميزان الرؤية الاسلامية ، مرجع سابق ، ص ص ٢٠٢ -
٢٠٣ .

(١٠١) فتحن الدريتي ، خائص التشريع الاسلامي : في السياسة والحكم
مرجع سابق ص ص ١٠٢ - ١٠٤ .

(١٠٢) أنظر : ابن تيمية ، للسياسة الشرعية في اصلاح الراعي والرعية
القاهرة : دار الشعب د . ت ، ص ١٨٦ .

(١٠٣) حديث نبوي ونصه : لا تزول قدما العبد يوم القيامة حتى يسأل عن
أربع ، عن جسده فيما أبلاه ، وعن عمره فيما أفناه ، وعن ماله من أين اكتسبه

وفيم أنفقه وعن علمه كيف عمل فيه ، انظر يوسف بن عبد البر ، جامع بيان العلم وفضله وما ينبغي في روايته وحمله القاهرة . دار الأرقم ، ١٩٧٨ ، ج ٢ ، ص ٢ .

(١٠٤) سيولى تفصيلا للارتباط بين فكرتى الحق والواجب في البحث الخاص ببناء النسق القياسى للأمر بالمعروف والنهي عن المنكر وعلاقة ذلك بالواقع العربى المعاصر .

(١٠٥) أنظر في نص هذا الميثاق : محمد حميد الله ، مجموعة الوثائق السياسية في العهد النبوى والخلافة الراشدة ، القاهرة : مطبعة لجنة التأليف والترجمة والنشر ، (١٩٤١ م ، ص ص ٣٩ - ٤٧ .

(١٠٦) د . محمد سليم العوا ، في انظام اللسياسى الاسلامى ، مرجع سابق ، ص ص ٥٩ - ٦٨ .

هيئة تحرير ، نصوص ومقدمة : دستور دولة النبى في المدينة ، مجلة الحوار العدد (٤) ، السنة الاولى ، شتا ١٩٨٦/١٩٨٧ ، ١٤٠٧ هـ ، ص ص - ١٩٧٧ - ١٨٢ .

د . محفوظ ابراهيم فرج ، التشريع الاسلامى في مدينة الرسول (ص) القاهرة : دار الاعتصام ، ١٩٨٣ ، ص ص ١٩ - ٢٢ .

د . محمد سعيد رمضان البوطى ، فقه السيرة ، مرجع سابق سابق ص ص ١٥٩ - ١٦٣ .

انظر أيضا في رؤية لموضوع الرعية غير المسلمة في الدولة الاسلامية من خلال ميثاق دولة الرسول (ص) .

Sayed Barakat Ahmad, Non-Muslims and the UMMA., Studies in Islam, XXIV, Autumm 3, April, 1980, PP. 80 — 118.

W. Montgomery Watt, Muhammad at Medina, Oxford, 1956, PP. 221 — 225.

(١٠٧) هود / ٢٨ .

(١٠٨) د . فتحى الدرينى ، اصول التشريع الاسلامى ، مرجع سابق ص ٢١٦ وما بعدها ٢٤٦ وما بعدها .

(١٠٩) أنظر في الاحاديث النبوية وتخرجها بصدد التعامل مع أهل الذمة والمعادين : -

د . يوسف القرضاوى ، غير المسلمين في المجتمع الاسلامى ، القاهرة : مكتبة وهبة ١٩٧٧ م ، ص ١٢ وما بعدها .

(١١٠) الاعراف / ٦ .

(١١١) فتحى الدرينى ، اصول التشريع الاسلامى ، مرجع سابق ، ص ١٠٢ - ١٠٤ .

(١١٢) انظر : السيوطى ، الأشباه والنظائر ، القاهرة : مصطفى البابى الحلبي ، الطبعة الاخيرة ، ١٣٧٨ هـ ، ص ١٢١ .

(١١٣) أنظر في هذا المقام في العلاقة الفرعونية ونموذج فرعون موسى : محمد بن محمد الأسدى ، كتاب التيسير والاعتبار والتحرير والاختيار ، مخطوط ، سوهاج : مكتبة رفاة الطهطاوى ، رقم ٣١٩ / تاريخ ، لوحه ١١ - ١٢ ومصادر اخرى سيتم الاشارة اليها في حينه .

(١١٤) أنظر في هذا :

د . حورية مجاهد ، الفكر السياسى ، مرجع سابق ، مواضع متفرقة .

انظر بصفة خاصة الفكر السياسى لهوبز : المرجع السابق ، ص ٣٦٩ وما بعدها . خاصة ان البعض يربط بين طغيان السلطة الفرعونية وبين عملاق « هوبز » غير ان الاسلام يحارب ذلك الطغيان مجسدا له في شخص فرعون حيث التشريع لله وللرسول والدولة مقيدة به .

انظر :

فتحى الدرينى ، خصائص التشريع . مرجع سابق ، ص ٣٨٥ - ٣٨٦ .

انظر أيضا ذلك التنظير القيم الذى قام به الكواكبي :

عبد الرحمن الكواكبي ، طبائع الاستبداد ومصارع الاستعباد ، ضمن : الاعمال الكاملة لعبد الرحمن الكواكبي ، دراسة وتحقيق : د . محمد عمارة بيروت . المؤسسة العربية للدراسات والنشر ، ١٩٧٥ م .

حيث يجعل من الاستبداد أهم مباحث علم السياسة ، ذلك أنه بعد تعريفه علم السياسية بأنه « ادارة الشئون المشتركة بمقتضى الحكمة » يكون بالطبع أول مباحث السياسة وأهمها بحث (الاستبداد) أى التصرف في الشئون المشتركة بمقتضى الهوى .

انظر المرجع السابق ، ص ١٣٤ . ومواضع أخرى متفرقة .

انظر أيضا :

د . أسعد السحمرانى ، الاستبداد والاستعمار وطرق مواجهتهما عند الكواكبي والابراهيمى ، بيروت : دار النفائس ، ١٩٨٤ م ، ص ٥٦ وما بعدها . غير أنه يجب ألا ينصرف الى الذهن أن الاستبداد قرين الشرق أو المسمين كما يحلو لبعض الكتاب الغربيين والعرب أن يسيروا على نهج الماركسية في

الحديث عن الاستبداد الشرقي ، وهو ما أوضحناه في المقدمة بصدد الحديث عن
المهاجية .

كما انه من الجدير بالذكر أن البعض قد يعبر عن الاستبداد بمصطلحات
مثل «العلو» و «الاستكبار» و «الجبروت» و «الاستعباد» ، كما يشير
البعض الى «الطاغوت» وهو ما يعنى أن الانسان اذا تسلط على الغير بالقوة
وفرض سيطرته على الآخرين بالقهر فذاك هو الطاغوت ، .. وهو من يطفى
نفسه مستكبرا على سنة ربه وفطرته ويريد من الآخرين أن يسايروه في
ظنيانه ليفرض .. على الناس طاعته واتباع فلسفته وتشريعه وثقافته ..
منحيا سنة الله التي تمرد عليها لتحويل ولأثم له ومن ثم الشرك بالله
الانفلات من توحيده .

انظر في ذلك :

محمد تقى المدرسى ، البعث الاسلامى ، د.م.ن : المؤسسة الجديدة
للكتاب ، ١٤٠٤هـ - ١٩٨٤م ، صص ١١ - ١٢ .

(١١٥) من الجدير بالذكر أن نلفت الانتباه الى ذلك المؤلف لكبيل بالفرنسية
عن العلاقة بين الحاكم والجماعات الاسلامية في مصر ، وقد أسماه «النبى
وفرعون» ، وهو عنوان لكتاب له دلالاته في هذا المقام : أنظر للترجمة
الانجليزية له :

Gilles Kepel, Muslim Extremism in Egypt : The prophet and
pharaoh, translated from French by Jon Rothchild, Uni-
versity of California, Los Angeles, 1985.

(١١٦) القصص / ٤ .

(١١٧) الانبياء / ٩٢ .

(١١٨) هناك مجموعة من الآيات القرآنية توضح هذه المعانى ومن أهمها :

« وان فرعون عام في الارض وانه لن المسرفين » (يونس / ٨٣) .

« وما أمر فرعون برشيد » (هود / ٦٧) .

« اذهب الى فرعون انه طغى » (طه / ٢٤) (النازعات / ١٧) .

« وأضل فرعون قومه وما هدى » (طه / ٧٩) .

« قال فرعون وما رب العالمين » (الشعراء / ٢٣) .

« وكذلك زين لفرعون سوء عمله وصد عن السبيل » (غافر / ٣٧) .

« وقارون وفرعون وهامان ولقد جاءهم موسى بالبينات فاستكبروا في

الارض ٠٠٠ ، (العنكبوت / ٣٩) ٠

« فاستخف قومه فاطاعوه انهم كانوا قوما فاسقين » (الزخرف / ٥٤) ٠

(١١٩) وفي هذا السباق يقول القرآن « وقال فرعون يا أيها الملأ ما علمت لكم من اله غيرى ٠٠٠ » (القصص / ٣٨) ٠ « وقال فرعون ما أريكم الا ما أرى وما أهديكم الا سبيل الرشاد » (غافر / ٢٩) ٠

وفي اطار ادعاء الفرعونية للرشاد يشير الاستاذ رفاعى سرور في دراسة قيمة له أن الفرعونية قد اغتصبت مفهوم الرشاد وأضافته الى واقعها الفكرى لتؤثر من خلاله على العقل البشرى ، وقد عرض القرآن حوارا بين مؤمن فوصف به نفسه « ٠٠ قال فرعون ما أريكم الا ما أرى وما أهديكم الا سبيل الرشاد » (غافر / ٢٩) ويستمر الحوار « وقال الذى آمن يا قوم أتبعون وبهذا الاسلوب تنشأ ضرورة استرداد أى مفهوم مغتصب بالتحديد الاسلامى الكامل لهذه المفاهيم واثبات أنها لا تحتوى مضمونا ولا تمثل معنى الا بالتصور الاسلامى ٠

رفاعى سرور ، حكمة الدعوة ، القاهرة : مكتبة وهبة ، دت ص ص ٧٦ - ٧٧ ٠

كما يسترد القرآن مفهوم الرشادة مؤكدا ان فرعون ليس رشد «وما أمر فرعون برشيد» (هود / ٩٧) ٠

(١٢٠) سبا / ٣١ ٠

(١٢١) محمد باقر الصدر ، المدرسة القرآنية ، بيروت ٠ دار المعارف للطبوعات ص ٢ ، ١٩٨١ ، ص ص ٢٣٠ - ٢٣١ ٠

وفي العلاقة بين الكبر والظلم انظر :

ابراهيم عبد اللطيف ، الظلم والظالمون ، القاهرة : دار البيان ، ١٩٤٨ م ص ١٠٨ وما بعدها ٠

(١٢٢) الاعراف / ١٢٧ ٠

(١٢٣) مصطفى عاصى ، الاسلام وحرية الرأى ، القاهرة : دار الثقافة الجديدة ، ١٩٨٠ م ، ص ص ٥ - ٧ ٠

(١٢٤) الاحزاب / ٦٧ ٠

(١٢٥) من الجدير بالذكر أن الامام باقر الصدر يقسم عناصر تلك العلاقة

الى خمسة ، ولكن رأى الباحث اختزالها الى ثلاثة دون أن يفتتت ذلك على شمول كافة العناصر ، انظر في تفصيل ذلك :

• باقر الصدر ، المدرسة القرآنية ، مرجع سابق ، صص ٢٣٠ - ٢٣٧ .
(١٢٦١) أنظر في هذه النماذج .

محمد حسين فضل الله ، الاسلام ومنطق القوة ، بيروت : المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر ، ط ٢ ، ١٤٠٥ - ١٩٨٥م ، صص ١٧٢ - ١٧٤ .

• (١٢٧١) الزخرف / ٥٤ .

• (١٢٨١) الزخرف / ٥١ - ٥٦ .

(١٢٩) أنظر في هذا : محمد عبد الرحمن عوض ، الفرعونية كما صورها القرآن ، القاهرة : مكتبة السلام العالمية ، ١٩٨١م ، ص ٩ وما بعدها ، ص ٦٩

• (١٣٠) ١٢٩ طه / ٦٣ .

• (١٣١) الشعراء / ٢٣ .

• (١٣٢) النقص / ٣٨ .

• (١٣٣) غافر / ٢٩ .

انظر في تفسير ذلك : محمد الصابوني ، صفوة التفاسير ، حلب : دار الرشيد ، د٠ ت ، ج ٥ ، صص ٥٩٣ - ٥٩٤ .

• (١٣٤) يونس / ٧٨ .

• (١٣٥) أنظر في هذا السياق .

أبو الأعلى المودودي ، فرعون في القرآن : ترجمة وتعريب : أحمد ادريس القاهرة : المختار الاسلامي ، ١٩٨٥ ، صص ١٥٩ - ١٦٠ .

(١٣٦) أنظر في هذا :

محمد عبد الرحمن عوض ، الفرعونية كما صورها القرآن ، مرجع سابق ، ص ٧٠ وما بعدها .

فالفرعونية ظاهرة في الحكم والمحكوم على السواء والفرعون يصبح شعبه بما تتطليه من ذل وخضوع ، يخشى معه الشعب عصيان أوامر فرعونه ، القرآن في أكثر من موضع يوضح ان الفرعون المستبد ومن نفذوا أمره ومن أطاعوه سيكونون جميعا في جهنم .

ومن هنا كانت تلك الآية القرآنية (فاستخف قومه فأطاعوه انهم كانوا قوما

فاسقين ، (الزخرف / ٥٤) • انما تعد عبارة اعجازية ضمت بين ثناياها قوانين سياسية واجتماعية عظيمة ، فقد بلغت مع ايجازها للتعبير عن التوجه السليم في تفسير العلاقة الاستبدادية التي تتضمن رؤية للعلاقة بين القائد والمقود أو علاقة القيادة بالرعية •

ومع تعدد المذاهب في ذلك ، فان القرآن يقرر رؤية واضحة تمام الوضوح باعتبارها علاقة تتسم بالتفاعل والتبادل فهي ليست ذات طرف واحد بل يتحرك فيها الطرفان ، فالعبارة القرآنية تجمع بصورة معجزة بين (الناس على دين ملوكهم ، وبين (كما تكونوا يولى عليكم) ففرعون استخف عقول شعبه فأطاعوه والقرآن يعقب على ذلك تبينا لطاعة من يستخف شعبه باعتبارها فسقا ، لم تكن الا لأن الرعية في مجملها تتصف بالفسق اذ استخف بالعقول، وقادهم الى الهلاك فسكتوا وأطاعوا وأسلموا له القيادة ورضوا به وخضعوا له وكانوا في كل ذلك فاسقين •

انظر :

المودودي ، فرعون في القرآن ، مرجع سابق ، صص ١٥٧ - ١٥٨ ، صص ١٦٠ - ١٦١ •

• (١٣٧) غافر / ٣٦ •

• (١٣٨) القصص / ٣٦ •

• (١٣٩) يونس / ٧٨ •

(١٤٠) في نموذج الفرعونية يبرز طريقة دفاعها أو بالآخرى طريقة تشويهها الدعوة باستخدام سلاحين كلاهما باطل :

الاول : الهجوم على شخص الداعية ومحاولة تشويه صورته امام الناس
بشتى الاتهامات •

الثانى : الهجوم على تعاليم الدعوة ذاتها ومحاولة رفض أدلتها وحججها والاستهزاء بها •

انظر : المودودي ، فرعون • • ، مرجع سابق ، صص ١١٣ - ١١٤ •

• (١٤١) القصص / ٣٨ •

• (١٤٢) المودودي ، فرعون • • ، مرجع سابق ، صص ١٤٧ - ١٤٨ •

• (١٤٣) القصص / ٧٦ •

• (١٤٤) غافر / ٢٥ - ٢٧ •

- (١٤٥) المودودي ، فرعون في القرآن ، مرجع سابق ، صص ١٤٨ - ١٤٩ .
- (١٤٦) انظر في هذا : محمد الغزالي ، الاسلام والاستبداد السياسي ، القاهرة : دار الكتاب العربي ، د٠ ت ، ص ٧٦ .
- مصطفى مشهور ، قضية الظلم في ضوء الكتاب والسنة ، الاسكندرية : دار الدعوة ، ١٩٨٦م ، صص ٧ - ٨ .
- توفيق يوسف على يوسف ، الحضارة الاسلامية : تاريخا ومفهوما ، رسالة دكتوراه غير منشورة ، جامعة الازهر ، كلية أصول الدين ، شعبة الدعوة ١٤٠٣هـ - ١٩٨٢م ، صص ٣٢٣ - ٣٢٤ .
- (١٤٧) الشعراء / ٣٤ - ٣٧ .
- (١٤٨) الاعراف / ١٠٩ - ١١٢ .
- (١٤٩) الشعراء / ٣٩ - ٤٠ .
- (١٥٠) الاعراف / ١١٣ .
- (١٥١) الاعراف / ١٣٠ .
- (١٥٢) الاعراف / ١٣١ .
- (١٥٣) انظر في ضرورة الابتلاء وعلاقته بالتذكير : ابن القيم الجوزية ، الفوائد ، القاهرة : مكتبة المتنبى ، د٠ ت ، ص ٢٠٧ وما بعدها .
- ابن باديس ، اثار ابن باديس ، اعداد وتصنيف : عمار الطالبي ، الجزائر : دار اليقظة العربية بالاشتراك مع دار الشركة الجزائرية ، ١٩٦٨م ، ج ١ ، صص ١٢٦ - ١٢٨ .
- (١٥٤) انظر في ذلك : ابو الاعلى المودودي ، فرعون في القرآن ، مرجع سابق ، صص ١٥٢ - ١٥٥ .
- (١٥٥) الاعراف / ١٣٤ - ١٣٥ .
- (١٥٦) طه / ٥٧ .
- (١٥٧) الاسراء / ١٠٢ - ١٠٣ .
- (١٥٨) انظر في تفاصيل فكرة الاستضعاف والتميزات داخلها : محمد حسين فضل الله مرجع سابق ، صص ٤٩ - ٦١ .
- (١٥٩) انظر في تفصيل دور الرسالة في قصة موسى وتأثيرها على الفرعونية : محمد حسين فضل الله ، الحوار في القرآن : قواعده وأساليبه - معطياته بيروت : المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع ، ط ٣ ، ١٤٠٥هـ - ١٩٨٥م ، صص ٢٦٣ - ٢٨٤ .
- انظر أيضا : د٠ محمود محمد عمار ، فقه الدعوة : من قصة موسى عليه السلام ، القاهرة : السلام العالمية ، ١٩٨٤ ، ص ٣٦ وما بعدها .

- (١٦٠) الشعراء / ١٠ - ١٧
- (١٦١) طه / ٤٢ - ٤٤
- (١٦٢) الشعراء / ١٨
- (١٦٣) الشعراء / ٢٢
- (١٦٤) الشعراء / ٢٩
- (١٦٥) يونس / ٨٣
- (١٦٦) يونس / ٨٧
- (١٦٧) الشعراء / ٥٢ - ٥٦
- (١٦٨) أنظر د. محمود عمارة ، مرجع سابق ، ص ص ١١٧ - ١٤٤
- المودودي ، فرعون ، مرجع سابق ، ص ص ٧١ - ٧٢ ، ٨٦ - ٨٩ ، ١٤١ - ١٥٠
- (١٦٩) يونس / ٨٨ - ٨٩
- (١٧٠) يوسف / ١١٠
- (١٧١) القصص / ٤٠ - ٤٣
- (١٧٢) الزخرف / ٥٥ - ٥٦
- (١٧٣) ابراهيم / ٥
- (١٧٤) اعتمد الباحث بصفة اساسية في بيان هذه الخطوط لنموذج الفرعونية الاستبدادي على الاستثناس بمجموعة من التفاسير القرآنية لمعظم الآيات الواردة في بيان هذا النموذج منها :
- الصابوني ، مرجع سابق ، اجزاء ومواضع متفرقة
- سيد قطب ، في ظلال القرآن ، القاهرة : دار الشعب ، د.ت ، مواضع متفرقة ، انظر تفسير سورة الزخرف ، وسورة طه ، والقصص ، وغافر
- كذلك ابن كثير ، تفسير القرآن العظيم ، القاهرة ، دار الشعب ، د.ت ، مواضع متفرقة
- (١٧٥) المودودي فرعون في القرآن ، مرجع سابق ، ص ١٦٨
- (١٧٦) المرجع السابق ، ص ٧ (مقدمة العرب : أحمد ادريس)

الفصل الثانى

الشرعية والواقع العربى المعاصر

تعتبر الشرعية من أهم المبادئ النظامية التى تحكم حركة الرابطة الايمانية السياسية بعناصرها المتفاعلة (الخلافة - أهل الحل والعقة - الرعية) ، فهى ترتبط بالخلافة والسلطة ابتداء من حيث نصبها ، ومرورا بحركتها وسياستها والقيام بوظيفتها على شروطها ووفق حدودها ، وانتهاء بالخروج عليها فى حالة خروجها عن اطار الشرعية وقواعدها الأساسية (فقدان الشرعية) .

كما ترتبط بأهل الحل والعقد والعلماء ابتداء بشرعيتهم فى القيام بوظيفتهم وانتهاء بضرورة تجنب علماء السوء كفاقدى للشرعية ، واللجوء الى علماء الحق وموالاتهم بلوغا للشرعية وحراسة الشرع .

كما ترتبط اخيرا بحركة الرعية من التزامها - فردا وجماعة - بحاكمية الشرع ابتداء وانتهاء . وهذه الرؤية الشاملة تجيب على كثير من مشاكل الواقع العربى وأزماته .

وعلى هذا ينقسم هذا الفصل الى مبحثين ، يختص الأول منهما - وفق منهجية الدراسة - ببيان أهم عناصر مفهوم الشرعية كنسق قياسي ، بينما الثانى يتعرض لاستخدام هذا النسق القياسى للشرعية فى تحليل وتفسير وتقويم الواقع العربى المعاصر ، وبما يشير الى خصوصية تناول هذا الواقع ومنهجية دراسته .

المبحث الأول

مفهوم الشرعية في الرؤية الإسلامية

(النسق القياسي للشرعية)

بداءة يمكن القول أن الشرعية الإسلامية تعكس تميزا في الفهم وخصوصية في الدلالة فالشرعية في الرؤية الإسلامية شرعية دينية ، والشرعية في جانبها السياسي والقانوني مشمولة في تلك الشرعية الدينية الأصيلة ولا يمكن فهمها الا من خلالها .

وبناء النسق القياسي لشرعية انما يؤثر على قضية تأسيس الأمة وتنصيب السلطة وطبيعة الحركة في الأمة وتوجيهها بحيث يجب ألا تتم أى حركة فردية أو جماعية الا في ظلال البحث عن تأسيسها وتقويمها من حيث الشرعية أو عدمها .

ومفهوم الشرعية لا يمكن البحث فيه كمفردة منبئة الصلة بنسق المفاهيم الإسلامية كالطاعة والحاكمية والرضا والولاء والمصلحة الشرعية ، فضلا عن ذلك فان البدء بالبناء على أساس اللغة له ما يبرره وما يضيف على فهم الشرعية خصوصية وتميزا .

ذلك أن مفهوم الشرعية في الرؤية الإسلامية لا بد أن يملك خصوصية بحيث تكون الصفات التي تنعت بها الشرعية مثل : السياسية والقانونية هي أمور تصير محكومة بالمعاني اللغوية لمفهوم الشرعية .. ، ومن ثم يمكن وصفها بأنها « شرعية دينية » في الأساس بما يضع حدودا على الجانب السياسي والقانوني لمفهوم الشرعية يتميز بها عن مفهوم الشرعية في الفكر الغربي .

فالشرعية والشرع والشرعية كلها من جذر لغوي واحد ، ولكن الأمر لا يتوقف عند حد الاشتراك في الجذر اللغوي فلا بد من أن يرتب

ذلك نتائج أبعد بحيث يكون الشرع أساسا لمفهوم الشرعية في الرؤية الإسلامية (١) .

وغنى عن البيان أن الشرعية السياسية تعنى في أبسط مفاهيمها وفق عناصر التصور الغربى - تبرير الوجود السياسى من منطلق الوعى الجماعى .. وكلمة الشرعية يمكن القول بصفة عامة أنها ظلت في التراث الأوروبى حتى قرابة القرن السادس عشر وهى تكاد لا ترتبط الا بالمفهوم القانونى ، والشرعية تصير مرادفا لسند قانونى أى نص أو قاعدة تبرر الحق أو الادعاء ، والقتاليد الغربية ظلت حتى فترة عصر النهضة لا تعرف أساسا الشرعية الا وهى مرتبطة بالقانون القائم والنصوص النافذة والصادرة عن المشرع والمعبرة عن سلطة العدالة الزمنية ... والشرعية السياسية هى في حقيقة الأمر امتداد طبيعى لهذا التصور ولهذا المفهوم (٢) .

والقول بأن الدين الإسلامى هو دين سياسى والسياسة الإسلامية هى سياسة دينية يجعل المحصلة التى مفادها أن محور الشرعية - أساسا - الشرعية الدينية هو أمر طبيعى يتسق وتلك المقدمات ، بحيث يصير أى أساس للحركة سياسية كانت أو قانونية فردية أو جماعية لا يمكن أن ينبع الا من ذلك المفهوم المتميز الذى يعنى (بنشر الدعوة الإسلامية من جانب على المستوى الدولى وتمكين المواطن المسلم من جانب آخر من أن يحقق المثالية الدينية على مستوى الأمة) . والشرعية فى التنظير الإسلامى لا يمكن أن تكون الا دينية ، وهى بهذا المعنى واحدة ومطلقة - كلية وشاملة ، فالشرعية الدينية بهذا المعنى تملك العديد من العناصر والتطبيقات : أخلاقية واجتماعية وأيضا قانونية وسياسية .

والشرعية القانونية (الشريعة) بمعنى الاستناد الى ما يكيف ويضفى الصحة والمشروعية على التصرف ، والشرعية السياسية بمعنى العلاقة بين الحاكم والمواطن التى تفرض على الأول احترام المبادئ

(والمقاصد) العليا التي تتبع من الشرعية الدينية ، والتي تلزم الثاني بالطاعة في حدود ذلك الاحترام ، تستمد بدورها وجودها من عناصر ثلاثة :

عقد البيعة ، الوعي الجماعي الذي درجت التقاليد الاسلامية على استخدام كلمة الاجماع للتعبير عنه ثم استمرارية شروط الامامة .. وتحقيق وظائفها على مقتضى الشرع « حراسة الدين وسياسة الدنيا به » .

السياسة الشرعية والسياسة العادلة :

في هذا الاطار الذي يربط بين الشرعية والشرع ، يبقى التعرض لوصف السياسة الاسلامية بالسياسة الشرعية أمر جدير بالاهتمام في اطار دراسة مفهوم الشرعية ، ذلك أن وصف الشرعية يشير الى أن مصدر هذه الأحكام قول الشارع أو فعله أو تقريره .

ومفهوم السياسة الشرعية وفق عناصر فهمه المتجددة يجب أن يكون أحد المقومات الأساسية التي تبرز خصوصية الالفاظ الدالة على مفهوم السياسة الاسلامية ، واعتبارها من المفاهيم الأساسية التي دارت للتعبير عن تلك السياسة ومحك شرعيتها كما هو المتبادر من الجمع بين معاني اللفظين « السياسة والشرعية » ، بحيث يعد هذا المفهوم المركب مؤكداً للارتباط بين مفهومين : الشريعة الاسلامية التي تعد مناط الشرعية للسياسة وممارستها وفق الرؤية الاسلامية .

والتركيز على هذا الفهم المتجدد يجد له دلائل في اطار القرآن والسنة وكذلك التراث الفقهي الذي تعلق بمسمى السياسة الشرعية^(٣) .

ويتضح من جملة التعريفات في صورتها المبكرة أو الحديثة أن اعضاء وصف الشرعية على كلمة السياسة هو تأكيد لمفهوم السياسة الاسلامية المتصفة بالعدل باعتباره فريضة تتواءم من خلالها روح

الشريعة ولا تخالفها وفي إطار الفهم المتكامل لمنظومة القيم الإسلامية وتصاعدها تأصيلاً وتطبيقاً علماً وعملاً فكراً وحركة . ربما يؤكد مرة أخرى خصوصية مفهوم الشرعية في الرؤية الإسلامية باعتبارها شرعية دينية تشمل الجانب السياسي ، وبما يربط من ناحية أخرى بين معاني الفكر والحركة : الفكر والتظير ممتثلاً في قواعد التأسيس في الشريعة الإسلامية ، والحركة متمثلة في السياسة أي القيام بالأمر وتديره بما يصلحه وفق النسق القيمي الإسلامي .

الشرعية بين الحاكمية والعلمانية :

تبدو هذه الفكرة أساسية في إطار تحديد مفهوم الشرعية ، وسنرى أهمية هذه القاعدة في إطار استخدام نسق الشرعية في وصف وتحليل وتفسير وتقويم الواقع العربي المعاصر في إطار الحقبة العلمانية وتأثيرها على مقتضى تحكيم الشرع وتطبيقه .

ان هذه القضية تتعلق بقضية أخرى تلك التي أثرت وتثار حول العلاقة بين الدين والسياسة . والتي برزت على نحو حاد في كتاب الشيخ علي عبد الرازق^(٤) ورغم أنه ملئ بالأخطاء المنهجية والمبالغات والمغالطات التاريخية الواضحة ، الا أنه أدى الى حركة فكرية واسعة للرد عليه استمرت حتى اليوم رغم أن الكتاب قد ألف عام ١٩٢٥م فقد استمرت معظم الكتابات المعاصرة التي تناولت نظم الحكم والنظام السياسي الإسلامي على تلك السنة في الرد على مقولات الكتاب ، بينما ظل البعض يردد مقولات هذا الكتاب بشكل أو بآخر بالحرف أو بالمعنى أو بالسير على نفس المنهج في دراسة هذه القضية^(٥) .

ورغم أن حركة الرد قد اتخذت هذه المساحة الزمنية والفكرية الممتدة نسبياً الا أنها في محملها تحدثت في معرض ردها على التأكيد على الإسلام باعتباره « ديناً » و « دولة » أو « سياسة » . ورغم ما يحمد لهذا الاتجاه من الرد على الدعاوى المرتبطة بتلك القضية ،

الا أنهم انطلقوا وراء خداع الفصل دون أن يدروا ، وقليل هم الذين فطنوا لطبيعة هذا الفهم ولم يقعوا في هذا الخطأ . حيث أن التساؤل حول ما اذا كان الاسلام دين أم دين ودولة ؟ « هو تساؤل في حد ذاته وافد علينا وجديد على ثقافتنا والذي يدلنا على أنه منقول عن الغرب أن الغرب كان يفرق بين الدين كمجرد عبادات لا علاقة لها بحركة الحياة وبين دولة تقول ما لقيصر لقيصر وما لله لله » فهذا تعبير لا يصح أن يوجد اسلاميا ، فان كلمة دين فيها الدولة ، لأن معنى الدين منهج الله المتكامل على لسان رسوله الخاتم فالذين يستوردون هذا التعبير من الغرب لا يعرفون طبيعة الاسلام^(١) .

وهذه القضية التي طرحها الشيخ على عبد الرازق قصرت بل وقصرت عن الفهم الحقيقي لمفهوم الدين الاسلامي وشموله لكافة المناحي وهو ما يجعل ذات المحصلة النابعة عن هذا الفهم الحقيقي للدين تؤكد « دينية السياسة وسياسية الدين » وهو ما تسنده المعانى اللغوية لكلمة دين » .

وهذا المنظور انما يؤكد على خصوصية فهم الشرعية في اطارها الديني بمعنى أن الشرعية السياسية وما شابهها ليست الا تابعة تبعية مطلقة للشرعية الدينية . وبما يؤكد أن الاسلام لم يعرف الفصل بين الروحي والأخروي وبين الديني والدنيوي والزمني كلاهما يشكل وحدة في اطار سلطة الشريعة الشاملة ، فالخليفة أو الامام لم يكن الا نائبا عن النبي في الدفاع عن الايمان ، وهو مسئول بمقتضى (الشرع) في تحقيق (الامن والحياة الطيبة) لمجموع المؤمنين في هذا العالم . وهم مدينون له بالطاعة طالما يطبق ويتبع هذا (الشرع) . وعلى الأقل - من الناحية النظرية - فان سلطة الخليفة مشروطة بايمانه واضطلاله بمسئوليته في الحفاظ على الشريعة وتأكيدها من خلال الممارسات في حياة (الأمة) .

وانه لمن الخطأ أن تستخدم مصطلحات غربية لترجمة مصطلحات

عربية مما قد يشوه المعانى الأصلية •

فان الشرع شامل وكلى حيث تتكون انسياسة فيه جزء من الدين وبعبارة أخرى فان الحديث عن السياسة أو سياسة الدنيا لا يعدو أن يكون بمعنى الدين كحياة على الارض طالما كان قانون الدولة الذى يحكمها « الشريعة » ومن حيث تتمثل هذه الدولة فى الخلافة أو الامامة ، وبهذا يعد الدين مفهوماً فوحيدياً بين ما هو دينى Religious وبين ما هو سياسى (٧) •

وهذا الفهم المتميز للدين يجعل من أهم المفاهيم التى تمثل جوهر النسق القياسى للشرعية هو مفهوم الحاكمية ، بينما يشكل مفهوم العلمانية أو الدنيوية والذى ترك آثاره على معنى الدين كمفهوم غربى - مفهوماً مناقضاً لمفهوم الحاكمية •

حيث أن العلمانية تعبر عن نهج حياتى يستبعد أى تأثير أو توجيه دينى على تنظيم المجتمع والعلاقات الانسانية داخل المجتمع والقيم التى تحتويها هذه العلاقات وترتكز عليها ، ومن ثم فى نهج حياتى مادى تكون نتيجة لنمو الفلسفات المادية اللادينية وهذا النهج هو الروح المحركة والموجهة فى الحضارة الحديثة بجناحيها الرأسمالى والماركسى (٨) •

وصار دخول العلمانية الى الواقع العربى المعاصر ضمن عملية مستمرة تستهدف التسرب الى المجتمع الاسلامى وتنظيم علاقاته الاجتماعية والانسانية والسياسية وفقاً لمفاهيمها التى يجب - وفق منظورها - أن تحل محل مفاهيم الاسلام (٩) •

وصارت فكرة الحاكمية التى تمثل حضور عقيدة الاسلام فى واقع الحياة غير معزولة عن الدنيا وتلابسها فى جميع ثنائياتها وتفاصيلها بحكم أنها نظام حياتى كامل يستوعب كل ما تقضى به سنة الحياة من نظم وأحكام •

ومن ثم شكلت العلمانية أو الدنيوية مناقضا للحاكمة من حيث هي صبغة تنظيمية للمجتمع السياسى الحديث فى بناء السياسة والتشريعية والاجتماعية » بحيث تتناول المجتمع باعتباره مظهرا لشبكة العلاقات الانسانية والقيم وباعتبار هذه القيم والعلاقات محنوى للمجتمع السياسى » (١) .

والعلمانية وفق هذا المفهوم لها تأثير مباشر فى بناء مفهوم الشرعية ذلك أن العلمانية فى جوهرها تعنى - ضمن ما تعنى - فى مسألة تأسيس الشرعية ، ان الشرعية التى تخول السلطة السياسية أن تحكم المجتمع وتسيره وفقا لمفاهيمها وخططها ، ليست مستمدة من الله (الدين - الوحي) بحيث لا يشكل ذلك مصدرا للشرعية التى تتمتع بها السلطة السياسية فى الدولة العلمانية . كما تعنى لدى دعائها أن يقوم التشريع القانونى والدستورى فى المجتمع والدولة على أساس غير دينى وتبدو حقيقة الدولة العلمانية وجوهرها فى أن تكون شرعية السلطة السياسية فيها مستمدة من الشعب ومن ثم فإن هذه السلطة لا تستمد شرعيتها من الله وبحيث يكون تشريعها قائما على أسس غير دينية . ومن الواضح أن هذين الأساسين بتكاملان فسلطة تستمد شرعيتها من مصدر غير دينى لا يمكن أن تبني تشريعها على أساس دينى شامل . وهذا يعنى أنه بدلا من أن يعود الناس أو السلطة الحاكمة فى شأن وضع القوانين والشرائع المنظمة للمجتمع والدولة الى الدين يستوحيون من مبادئه أحكامهم وشرائعهم ونظمهم (الحاكمة) فانهم يرجعون فى هذا الشأن الى عقولهم (أو عقول طائفة منهم) وما تراه هذه العقول ملائما لمصالحهم - بحسب ادراكهم لهذه المصالح - الحالية والآجلة فيشرعون لأنفسهم على ضوء ادراكهم هذا .

والعلمانية وفق هذا التصور ليست نظرية فلسفية تجريدية تدرس دون نظر الى الواقع اليومى الحى فى المجتمع السياسى ، أو بغض النظر عن مسألة الشرعية ، بل هى فى حقيقتها موقف فلسفى يتصل

بالواقع السياسى والاجتماعى ينبع منه ويقترح صبغة لتغييره^(١١) .
وبما يعنى أن الحاكمية ليست الا النهج المقابل بحيث لا يعد مفهوم
السيادة الذى شاع فى الفكر الغربى مرادفا للحاكمية فى الرؤية
الاسلامية وطريقة تأسيسها وأهم خصائصها . وما تستند اليه من
دلالات فى القرآن والسنة الصحيحة^(١٢) .

الشرعية : الطاعة والرضا والولاء والتغلب والخروج :

ان مفهوم الشرعية غير منفك عن مفهوم الطاعة وفق فقهه السليم
فى الرؤية الاسلامية متساندا مع الفهم اللغوى لها ، فمفهوم الطاعة
لا يعنى سواء لغة أو فى الرؤية الاسلامية قرآنا وسنة ، حالة من
الطاعة المطلقة من جانب الرعية ، ولكنها على خلاف ذلك يجب فهمها
فى اطار الفهم الكلى للأمر بالمعروف والنهى عن المنكر ، أى أن مفهوم
الطاعة لا يعنى — السكوت عن الظلم — أو أنها طاعة اكرائية أو
رضى بالأمر الواقع ، بل يعنى أنه بعد فى صميم مفهوم الاختبار
وبعيد عن حالة السكون والرضا الاكراهى ، بحيث لا يتصور اطلاق
مفهوم الطاعة « فلا طاعة لخلق فى معصية الخالق » ، هذا الفهم
الأساسى انما يضع حدودا للطاعة ويعطى بدوره فهما متميزا لمسألة
الشرعية . بحيث لا تعبر عن حالة سلبية بل هى حركة ايجابية لا تتنافى
بحال مع الاختيار وحرية الحركة فى الحكم والتقويم ، اذ لا تتعارض
مع محاولة تفهم الاوضاع وتكييف شرعيتها .

ذلك أن من أهم المفاهيم التى تطرح من خلال مفهوم الرابطة
الايمانية السياسية وماتثيره من مسألة الشرعية هو مفهوم الطاعة
بحيث ينظر الى الخلافة (السلطة) على أنها واجبات قبل أن تكون
حقوقا ، التزامات وليست امتيازات ، ورغم أن الحق الأساسى
للسلطة ينبع من مفهوم الطاعة الا أنه لا طاعة لما هو مخالف لاسس
الشرع والشرعية ، ان خطأ الحاكم اذا ما تضمن مخالفة للأخلاقيات
الاسلامية لا يمكن أن يوصف الا بأنه « منكر » ومن رأى منكم منكرا

منغيره ... ان تعاليم الرسول صلى الله عليه وسلم قاطعة صريحة في أن على المواطن ألا يقبل وألا يصمت وألا يستسلم ازاء ما يمكن أن يكون متناقضا مع مثالية الجماعة^(١٣) .

ان التعامل المباشر بين السلطة والرعية هو أقصى التعبير عن الحركية ، تعقبه مستويات أخرى تبدأ من عملية الاتصال بمعنى السعى نحو الاقناع والاقتراع وقد تنتهى باللجوء الى القوة .. لهداية المخطيء وانقاذ الجماعة من مخالفاته السلوكية ، ومفهوم الطاعة بهذا يملك طاقة ايجابية ارادية ، فأية الطاعة « وأطيعوا الله وأطيعوا الرسول وأولى الأمر منكم »^(١٤) من خلال ترتيب قاعدة أولى الامر على طاعة الله والرسول ، وقول الرسول لا طاعة لمخلوق في معصية الخالق يشكل شرطا أساسيا لفقه الشرعية .

الطاعة اذا ليست مفهوما يرتبط بالسلطة — مطلقا — بغض النظر عن طريقة تنصيتها وممارستها ، كما أنها من جانب آخر طاعة شرعية وظيفية لا طاعة شخصية بحيث تصير انطاعة مرهونة أساسا بطبيعة الوظيفة التي يضطلع بها لا بشخص الحاكم . كما أنها مرهونة بتحقيقها على المقتضى الشرعى^(١٥) في اطار ما يسمى بطاعة الديانة^(١٦) حيث يحدد الدين أساس الطاعة وشروطها ، ويؤكد مقتضى الولاء كما فصله الباحث آنفا^(١٧) ، ويشكل محتوى الرضا كسلوك بحيث يكون محوره منهج الله : حدودا وشروطا ومقاصد ونتيجة .

وتصير قضية الطاعة ليست الا استقلالا عن أهواء البشر في ارتباطها وانضباطها بالديانة تحديدا وحدودا ، وبحيث لا يتخذ من هوى البشر أساسا لعملية الرضا^(١٨) .

ومفهوم الشرعية اذا يجد أساسه في الرؤية الاسلامية والفقه الصحيح لآية الطاعة^(١٩) والتي زيفت في الفهم ، فجعلت من الطاعة مفهوما مطلقا يقع لأولى الامر من غير حد أو قاعدة ، وهو فهم فرط في حقيقة الطاعة في الفهم الاسلامي .

وما تدلنا عليه الآية في سياقها ليس فقط طاعة الله ورسوله فهذا أمر واضح ولكن طاعة أولى الأمر « منا » في إطار تعلقهم بأداء الأمانات الى أهلها ، وأن يحكموا بين الناس بالعدل أى بما أمرهم به الله ... وأن يبتعدوا عن المفهوم الوضعى للحكم ... وأن يكون أولو الأمر هؤلاء (منا) وليس (علينا) بالتصلت الفوقى أو (فينا) بالارث الاجتماعى التاريخى ... (٢٠) وهذا التفسير انما يقدم حقيقة المستويات الثلاث لشرعية نظام السلطة :

مستوى التأسيس العقيدى ، ومستوى اسناد السلطة اختيارا ، ومستوى الحركة السياسية بمقتضى الشرع وأحكامه وحدوده وشروطه (٢١) .

وفي سياق قضية الشرعية وحقيقة الطاعة يجب أن تفهم وتراجع المسألة الخاصة « بإمامة التغلب » والتي عولجت من زاوية منع الفتنة ، دون مراجعتها من منظور الشرعية الاسلامية ، فالتغلب شأنه شأن وراثه السلطة يفتقد أهم عناصر الرضا والاختبار في عقد الامامة ابتداء .

ذلك أن الاقتصار على نزاهة الأولى قد أتى بعواقب وخيمة في تاريخ المسلمين في تولى السلطة ، والذي أدى على عكس ما توقع البعض من درز الفتنة الى السقوط فيها من أوسع الأبواب ، واتخذها أمراء التغلب مسوغا للانفصال عن الأمة بشكل أو بآخر ، وصار الحكم حكم تغلب لا شورى فيه (٢٢) .

واذا كانت قضية الشرعية بذلك تشكل منظومة من المفاهيم والتي عالجنا بعضها منها ، فانه من غير المستساغ ألا نناقش مفهوم الخروج في إطار المنظومة الكلية للشرعية ، ذلك أن أغلب الجدول الدائر في تحريم الخروج أو حله أو جوازه قد افترق الى تأسيس مناقشة هذا المفهوم (كمفهوم فرعى وجزئى) داخل منظومته الكلية ، وبدا لكل

اتجاه أدلة يظاهر بها رأيه دون أن يعالج المفهوم في إطار ما يمكن تسميته بفقه الخروج الذى لا يغلب أمراً واقعاً خارج عن إطار الشرع والشرعية في نصب الإمامة أو حركتها السياسية ، كما أنه لا يهمل الآثار المترتبة على الخروج ان توفرت له الشرعية من فتنة وخلافة ، وذلك في إطار فقه كامل لدخل المصلحة الشرعية والضرورة الشرعية ، وفهم بين لترتيب المصالح والمفاسد في سلم التصاعد وفق مقاصد الشرع وأصوله الأساسية •

وعلى هذا فان استبعاد الخروج على السلطة باسم الطاعة كأحد البدائل المطروحة — لعله الأخير منها — لا يجد سداً فقهياً أو شرعياً اذا ما فهمت الأدلة بصورة كلية واستقرت بأجمعها ، ويجب في هذا المقام ألا يلتبس ذلك بواقع أليم للحركات الإسلامية ، فينزلق البعض — دون أن يدري — الى تكريس واقع الانفصال بين الدين والسياسة ، وكل ذلك يرتبط بفقه المراحل والأولويات ، فالخروج يعد أحد الحقوق الأساسية للأمة ، ليس لأحد أن يتدخل بسقوطه بدعوى الفتنة وما نرى من فتنة أفدح من ترك الشرع وتنحيته (٢٣) •

الدولة الشرعية في الرؤية الإسلامية : في هذا الإطار فان الدواة الشرعية :

١ — هي دولة ركيزتها الشريعة المنبثقة عن العقيدة (التوحيد) ومفهوم السلطة فيها باعتبارها قيمة ، تحدده العقيدة (مستوى التأسيس) أما ممارسة السلطة فهي تخضع للقواعد التي تصدر عن الشريعة (مستوى الحركة والممارسة) (٢٤) والشرعية تتقرر من خلال الجمع بين الحق والقوة (أى في استخدام القوة في حدود الحق المنزل وليس الهوى ، باعتبار أن الحق هو ما يحدده « الميزان » و الكتاب أى الشرع ، في إطار من تحقيق الوجهة والمقصد لمسيرة القوة المادية • قال الله تعالى « لقد أرسلنا رسلنا بالبينات وأنزلنا معهم الكتاب والميزان ليقوم الناس بالقسط وأنزلنا الحديد فيه بأس شديد ومنافع للناس وليعلم الله من ينصره ورسله بالغيب ان الله قوى عزيز » (٢٥) •

فالعلماء والأمرء أساس القيادة في الدولة الشرعية ، وأهمية العلماء كما نوه الباحث - تكمن في ضرورة ادخال نوعية معينة من المؤسسات تصير عماد النظام المؤسس على العلم والخبرة وبما يعنى العلم وفق مقصوده وشقية الشرعى والتخصصى . والأمة هى قاعدة الدولة الشرعية باعتبارها الجماعة السياسية المنوطبها : حاكمية الشرع والعقيدة وانجاز الأمانة وتحقيق الخلافة وفق مقتضاها .

عقد الخلافة واسناد الشرعية : ان صفة العقد توكل للخليفة أو صاحب الولاية العامة على الأمة القيام بمهمته الاسياسية فى حراسة الشريعة بموجب عقد البيعة بحيث تصير شرعية انقادة بالموافقة والرضى وليس بالفرض والارغام .

وهو ما يؤكد أن الطاعة باعتبارها حق قبل الرعية بموجب عقد البيعة أو الامامة لها حدود وشروط ، وهى لا تقتصر فحسب على اختيار الامام وانما تقتضى نوعا من الاستمرارية بحيث يتعدى الأمر الى مرحلة الممارسة .

وهو ما يجعل الدور الرقابى أساسيا فى اطا الرؤية الاسلامية للمشاركة والتزام الشرع وباعتباره عملا أصيلا (الأمر بالمعروف والنهى عن المنكر) لراقبة عملية الشرعية بما لا يتنافى مع الطاعة أو الرضا أو الولاء كمفاهيم أساسية منبثقة عن الشرع .

وتأسيس الشرعية ينجز نظام يقوم على الوحدة بين الحاكم والمحكوم (الخلافة والرعية) بحيث تشكل أساسا للتماسك النظام السياسى بما تشكله من وحدة المفاهيم والقيم التى تجتمع حولها الجماعة ، بحيث تصير قيمة الوحدة والتضامن (والاخوة الايمانية) قيمة تنظيمية عليها فى تكوين الجماعة وتأسيس الرابطة الايمانية السياسية .

فنظام القيم يشكل فى الدولة الشرعية النموذج النظامى لنسق

من القيم في إطار حركي معين ، يشكل التوحيد محوره وركيزته ، وتضم منظومة القيم السياسية العدالة - الحرية والاختبار - المساواة ، التي لا تفهم جميعا الا في إطار التوحيد . وبحيث يسود الوحدة منطق التعامل في الدولة انشريعة مجسدا في كيان الجماعة السياسية .

وعناصر الرابطة السياسية التكوينية انما تشكل مقومات وأركان الدولة الشرعية : ففكرة الخلافة والامامة تجسد مفهوم السلطة من المنظور الاسلامي ، وتعتبر أحد المقومات التأسيسية للدولة الشرعية .

والأمة (كترجمة لمفهوم الجماعة من المنظور الاسلامي) باعتبارها الجسد الحي للكيان الاجتماعي الحضاري الاسلامي ، والمجال الحيوي لتجسيد الشريعة والشرعية (الرعية) .

والقيادة (الأمراء والعلماء) حيث تعبر عن تفاعل الأمة في بوتقة الشرعية وتجسيدها في الجماعة والمجتمع (بمعنى معايشة الشرع للواقع الاجتماعي وتكييفه وفق مقتضيات الشرع) . (أهل الحل والعقد) .

مناط الشرعية في الدولة الشرعية : ان ما يحقق أساس الاستخلاف لظاهرة السلطة السياسية^(٢٦) ، ممارستها لسياستها وفقا للشريعة مبدأ ومسارا ومقصدا وهو ما يشكل جوهر ما حققه الباحث من السياسة الشرعية العادلة ، فحينما تمارس السلطة أو تراول أسباب القوة والجبر من أجل احقاق الحق وأعمال العدل وابطال الباطل ودحر الظلم ، تجعل من التلازم بين القوة (السلطة) والشرعية عنصري تكوين السلطة ، فالشريعة دون قوة تدعمها تصبح مثالية غير محققة زمانا ومكانا ، والسلطة بدون شريعة تصبح طغيانا محققا ، فالشريعة توفر للقوة المنهاج وتضمن لها القصد فتتحول « القوة » الى سلطة تكتمل فيها عناصر القدرة والبصيرة ، والقوة تضمن للشريعة ذلك السند المادي الفعال الذي يحول الطاقة الكامنة التي تغطوي عليها الشريعة

الى فروض واقعة لازمة التطبيق نافذة المفعول لتقويم مسار المجتمع (حراسة الدين) وهى فى هذا وذاك انما تحقق جوهر الاستخلاف وتصور هذه القيمة المحققة فى التأسيس - اسناد السلطة - اتساق الحركة وهى مناط الشرعية الذى يضى على السلطة صفتها ، فهى اما تصور سلطة غير شرعية حيث تفرط فى معايير ومقاصد الشريعة واما أن تصبح سلطة شرعية تلتزم تلك المعايير والمقاصد فى منهاجها وغايتها .

هذا التمييز الواضح الذى تقدمه الرؤية الاسلامية بين مضمون القوة كقيمة فى ذاتها ودلالات القوة فى مسار استخدامها لا نجد له نظير فى مفهوم « السلطة » كما يتوارد فى كتابات مفكرى الغرب .

وفى هذا الاطار الذى يحدد للشرعية مناطها وللسلطة طبيعتها ووظيفتها يبقى التنويه فى هذا المقام الى أن استقاء الاصول الاساسية قرآنا وسنة لاعادة بناء مفهوم السلطة وفق منظوره الاسلامى ، ومتابعة ذلك فى اطار دراسة النموذج النبوى والخلافة الراشدة فى تأسيس السلطة على الشرع لا يعنى ان يقتصر الاجتهاد من العلماء على هذا المجال بحيث يركز على احياء نمط تاريخى بعينه للدولة الشرعية ، باعتباره نمطا تنظيميا عرفه أو عاشه الكيان الاجتماعى الحضارى العربى فى لحظة مضت ، ولكنها تنطوى على تمثل جوهر وطبيعة الطور الحضارى الاجتماعى المعاصر بكل ما يقتضيه من دواعى وما يتيحه من انعكاسات وكذلك ما يعتريه من مأخذ وما ينطوى عليه من تجاوزات وتوترات داخل النظم القائمة والسير بها فى اطار فقه الواقع الى آفاق الممكن المتاح بحكم اعمال جوهر وظيفة النسق القياسى الذى يجد تأسيسه فى الشرع وبحيث تتفاعل منهجية الاجتهاد ومنهجية التغيير ، وفقه الاحكام وفقه الواقع فى طرح انماط تنظيمية جديدة تستند الى الشرع مبدأ ومسارا ومقصدا وبحيث تتحول مفاهيم النسق القياسى وقيمه الاساسية الى تجسيد محقق يجعل من ممارسة منهجية الاجتهاد حقيقة واقعة وليست لاجترار الجهود التى تسم بالتلفيق والترقيع فى هذا المقام (٣٧) .

الدولة الشرعية : رؤية مقارنة :

تسهم المنهجية المقارنة في إبراز التمييز والخصوصية لنسق الشرعية الإسلامية في إنجاز الدولة الشرعية وهو ما يعنى انها تتميز عن مختلف الانساق والنماذج التي قدمتها خبرات تاريخية مغايرة ، خاصة الخبرة الغربية مثل : الدولة الدينية — دولة القانون — الدولة المدنية — الدولة الأبدلوجية^(٢٨) .

١ - الدولة الشرعية والدولة الدينية :

ثمة فروق عديدة بين الدولة الشرعية والدولة الدينية كما عرفتھا أوربا في العصور الوسطى^(٢٩) ، ذلك رغم ان كليهما يرتكر على (الدين) ويتخذھ الاطار العام للتنظيم السياسى ، الا أن الدولة الدينية قد افترقت من ناحية الى المرونة واتسمت بالجمود النابع من ارتباطها بمؤسسة معينة (المؤسسة الدينية) التي شكلت مصدر صياغة القواعد التي تدير عليها الدولة ، وحملت هذه القواعد صفات القداسة التي تحول دون انطور أو الاستجابة للتطور الاجتماعى ، بحيث أخفقت المؤسسة — صاحبة الحق في تفسير هذه القواعد — في القيام بهذه المهمة التطويرية. وعلى خلاف ذلك يقف نموذج الدولة الشرعية في الرؤية الإسلامية ، كإطار التأسيس تحدده عقيدة سماوية تضع المبادئ العامة دون الأشكال التطبيقية والتفاصيل التي نتركها لظروف المجتمع الزمانية والمكانية ، ان حق تفسير هذه القواعد (أى استخراج الاحكام من الاصل الثابت) ليس حكرا على أحد وانما هو ملك لمن يكتسب أهلية الاجتهاد والتفسير. كما أن الحاكم ليس معصوما وتشكل الشورى قاعدة تنظيمية أصولية في الدولة الشرعية .

وكذلك تختلف الدولة الشرعية في الرؤية الإسلامية عن دولة القانون^(٣٠) ، خاصة فيما تسم بها قواعدھا من جمود وافتقار الى الذاتية في التطور لمجابهة التطور الاجتماعى يعود ذلك الى مصدر وطبيعة هذه القواعد ذاتها ، فهو مصدر بشري وضعي ، قاصر محدود الرؤية ، بينما

الدولة الشرعية تتنقى منها صفة الجمود بحكم الاصل الالهي لهذه القواعد وتأسيسها بما يضمن عليها طابع الصلاحية لكل زمان ومكان ، وكذلك هناك بحكم الاهلية والشروط المنوطة بعملية الاجتهاد والتي يتعين فيها فقه الواقع والالام بمنطق العصر بصورة متلازمة مع فقه الاحكام والاصول الفقهية ، بحيث يمكن القول أن حدوث صفة الجمود في الدولة الشرعية لا يعود بحال الى عوامل هيكلية راسخة في المفهوم الاسلامي ذاته بل يعود الى ضعف قوى الدفع فيها حيث يرد ذلك الى تصور المجتهدين للقيام بأعباء الاجتهاد على مقتضاه ووفق شروطه الاساسية .

وتختلف الدولة الشرعية عن الدولة المدنية^(٣١) والتي برزت في اطار الخبرة الحضارية الغربية كمقابل لنموذج الدولة الدينية ، وقيمتها العليا : الحرية ، وضمانتها البنائية القانون ، وأساسها الفلسفي الفردية والمنطق الذي يسودها العقلانية أو الرشادة . وهي اذ تفترض التعدد في بنية المجتمع يصير التضارب بين المصالح الحقيقية الاولية فيها ودور القانون ضرورة لازمة لترويض التضارب بين هذه المصالح الا أن القانون والقواعد والسياسات والقرارات ليست النهاية الا انعكاسا لميزان القوى بين أطراف الصراع وربما تلقى الدولة بثقلها الى جانب أحد الاطراف ، بينما الدولة الشرعية تعد المصالح فيها شرعية منضبطة بالشروط والحدود ويحتكم فيها الى الشرع ، كما أنها تحمل سمات التنوع ولكن في اطار الوحدة لا اختلاف تضاد وصراع وبحيث لا يعد هذا التنوع في الدولة الشرعية انحرافا يبرر العنف ، حيث تهمة الهرطقة والعقائدية بحيث يتبع ذلك عمليات تطهير .

وهي أخيرا تختلف عن الدولة الايدلوجية^(٣٢) التي تفترض الصراع كأساس للوجود الاجتماعي ، فاذا كانت الدولة الشرعية تتميز بارتباطها بالعقيدة والوظيفة العقدية ، فانها في الحقيقة نسق متكامل في منظومة ، وهو ان تشابه مع بعض مظاهر الانماط الاخرى ، فانه تشابه يأتي عرضا لا اتفاقا ، فضلا عن ذلك فان رؤية هذه الخصائص في شكل المنظومة (البنيان الذي يشد بعضه بعضا) وهو أمر يجعل من عملية

أنجمع عملية كيفية تحقق أغراضها في تجنب معاييب كل نموذج من هذه النماذج المفردة في إطار فهم تميز هذا النموذج الاسلامي باعتباره مساقا كليا متكاملا .

المبحث الثاني

نسق الشرعية الاسلامية والواقع العربي المعاصر

في ضوء التفاعل بين عناصر الاطار التحليلي المنهجي من حيث :

١ - بناء النسق القياسي للمفهوم في إطار الرؤية الاسلامية للشرعية وبيان أهم متعلقاته من مفاهيم أخرى تسهم في وضوحه وبيانه (الطاعة - الرضا - الولاء - المصلحة ..) باعتبارها منظومة واحدة من المفاهيم تستدعي بعضها بعضا فضلا عن تفاعلها وتساندها .

٢ - نقد أسس التناول العلمي في مسألة الشرعية سواء على المستوى النظري أو تحليل الواقع العربي المعاصر ، من حيث افتقاد تلك الاسس عناصر الضبط المنهجي - والمقياس الاساسي وافتقاد عناصر الشمول والاطلاق والكلية ، مما يؤدي لنقص الاطر النظرية وعدم كفايتها في دراسة الواقع وتحليله وتفسيره ومن ثم تقويمه .

٣ - وهذا وذاك في تكاملهما يسهمان في تبين العطاء الذي يقدمه المفهوم الاسلامي وما يحققه من استجابات تجيب على معظم قضايا الواقع المعاصر وأزماته .

تصير مسألة الشرعية من أهم القضايا التي يجب الاقتراب منها في إطار منهجية التجديد السياسي من خلال فقه الاحكام المستندة الى فقه الواقع ، ذلك أن رؤية المجتمعات والنظم العربية المعاصرة انما هي عملية أساسية في هذا المقام كخبرة أولى في فقه « الواقعة » نحو استقاء الحكم الاساسي لها يتوافق مع فقه عناصر الواقع واعتباره .

ان فقه الواقع العربى المعاصر لا يمكن أن يستقيم الا بمعرفة أهم سمة تميزه فيما يمكن أن يطلق عليه « الحقبة العلمانية » ، وهى من حيث مفهومها ومظاهرها ومضامينها تشكل أسس السيطرة على هذا الواقع العربى المعاصر بجوانبه المختلفة : السياسية والاجتماعية والاقتصادية والثقافية والتعليمية والفكرية وعلى العموم الحضارية .

وتعد تلك الحقبة من أخطر المراحل من حيث آثارها مما يستدعى ضرورة تحليلها وتفسيرها وتقويمها ، حيث تتميز بالتشابك تارة والفصام تارة أخرى ولا سيما أن الدين قد ظل له دور هامشى ، مما جعل الالتباس والقصور فى الحكم على هذه الحقبة أمرا شائعا خاصة بصدد مسألة الشرعية ، وهو أمر يفرض بدوره التحرز المنهجى بما يعنى التأنى فى الحكم على الانظمة العربية بالشرعية من عدمها ، ذلك أن الحكم على الواقع العربى والنظم المرتبطة به بعدم الشرعية لا يقل خطورة عن الحكم بشرعيتها ، وبما يعنى أن مسألة الشرعية برمتها مزلق خطر يفترض ضرورة التحرز .

وعلى هذا ان الايمان بكلية « الشرعية » لا ينفى ان يكون لها مستوياتها وتدرجاتها ، وان كان ذلك يجب ألا يدفع الباحثين فى قضية الشرعية الى التساهل فى تناول هذه القضية والهجوم على هذا الموضوع بلا دليل ، أو تساهل فى الحكم ذاته على النظم العربية ، وفق عناصر النسق القياسى ، والا فقد هذا المعيار وظيفته أو أهميته فى استقاء حكم للواقع .

غير أن هذه الصعوبة والخطورة لا تشكل الا صعوبات نسبية يمكن تخطيها بكثير من الحذر المنهجى ومزيد من التدقيق والتحقيق ومحاولة الاقتراب الصحيح .

ووفق هذا المدخل فان عملية التصنيف النهائى خاصة للنظم العربية هو أمر من الصعوبة بمكان ينبع ذلك من تعدد معايير التقويم بصورة توائم تعتد الظاهرة ذاتها وتشابكها وشمولها ومن ثم فانه من الجدير التمييز

في قضية الشرعية وفقا لمجموعة من المعايير تتسم بالتشابك والتداخل
مثال ذلك : -

أولا - التمييز بين مستويات الشرعية :

١ - شرعية الابتداء والتأسيس من حيث الالتزام بالاطار الفكرى
والعقيدى •

٢ - شرعية اسناد السلطة والولاية من حيث توافر الشروط والطريقة
والكيفية التى تعد تمثلا حقيقيا لحقائق الاختيار والرضا والبيعة والعقد •

٣ - شرعية ممارسات السلطة السياسية من حيث تكييفها الشرعى
وفقا لعناصر التأسيس بما يحقق التمييز والفصل بين ممارسة الاستظهار
وممارسة الافتقار •

٤ - شرعية الخروج على السلطة السياسية بما يحقق تأسيس العقد
وممارسة الطاعة على الوجه الشرعى ويتيح حراسة الشرع والشرعية
في المستويات السابقة •

ثانيا - التمييز بين عناصر الشرعية وفقا لتقسيم عناصر الرابطة
السياسية بحيث يحقق ذلك شمول مفهوم الشرعية بانارة هذه المسألة
بصدد الامة بأجمعها وما يحقق عناصر التكافل السياسى :

١ - شرعية السلطة والنظام السياسى •

٢ - شرعية العلماء والقيام بوظيفتهم السياسية •

٣ - شرعية الرعية سواء فى حركة افرادها وتكييفها شرعا أو من حيث
حركة الجماعة فى الامة وتقصيرها من عدمه •

بل أنه يجب التمييز داخل هذه العناصر بين من يمثل الشرعية ومن
هو فاقدها أو مقصر بصددها •

ثالثا - كما أنه يجب التمييز بين عوارض تؤدي إلى نقصان الشرعية وبين أخرى ناقضة لها جملة بما يؤدي إلى فقدان الشرعية وما يترتب على ذلك من أحكام لكل من هذه الحالات .

وفي هذا الإطار فإن إثارة هذه القضية بصدد النظم السياسية وطبيعة الحكم يجب أن تميز طبيعة وخصائص كلا من الحاكم الكافر ، والحاكم العادل ، والحاكم الجائر : فاسق ، والحاكم المستبدل بشرع الله وفقا لما تناوله الفقهاء بالتصنيف (٣٣) .

رابعا - كما يجب التمييز بين توجهين في التحليل بصدد الشرعية : التدرج ، وتوجه التجزئ ، ذلك أن من أهم القضايا التي تطرح بصدد « الشرعية » في الرؤية الإسلامية هي قضية تجزئ الشرعية وبما يتبع ذلك من أحكام ، ومنهجية أخرى تفتقر بالضرورة إذا ما تقرر عكس ذلك من أن الشرعية الإسلامية كلية لا تقبل التجزئ ، فالشرعية التي تتبع الايمان وجودا وعدما وحكما يجب فهمها وفق عناصر الرؤية الإسلامية للايمان ، فالإيمان إذ لا يتجزأ من حيث مستوياته التي يفترض التكامل بصدها (الفكر والنظم والحركة) ، والا اعتبر الافتراق في هذه الحال قرينة هامة على الرجوع الاستظهارى للشرعية لا الرجوع الحقيقي مبدأ ومسارا ومقصدا ، فإنه (أي الإيمان) يتدرج في مستويات ، وبالإضافة إلى تدرجه من حيث الزيادة والنقصان ، والبحث في مستويات الشرعية منفصلة أو متميزة لا يعني عدم تكاملها وتفاعلها بأي حال من الأحوال والنقص في مستوى لا بد وأن يتبعه نقص على المستويات الأخرى والزيادة في أحدها ينعكس على الآخرين بالضرورة (٣٤) .

ومن ثم فإذا كان التدرج يقبل التجزؤ الذي يعتبر الجزء مفردة من كل لا يمكن فهمها إلا في إطاره ومن خلاله فإنه يرفض التجزئ من خلال التعامل الجزئى أو انتبغيس الذي يرفضه الشرع والشرعية كما ترفضه المنهجية التي تستند في جوهرها إلى أصول الرؤية الإسلامية (٣٥) .

ولا شك أن هذا الفهم لابد أن بترك دلالاته وآثاره على دراسة الشرعية في الواقع العربى المعاصر ونظمه السياسية .

خامسا - انه مع ضرورة التمييز بين الفرد والامة فان ذلك لا يجب حقيقة ان الامة شخصا معنويا ، اذ يقوم مجمل التحليل لقضية الشرعية في الواقع العربى المعاصر على أساس من الفسق القياسى للمشرعية الاسلامية على أساس هام يرى أن الطبيعة المعنوية فى الامة هى جوهر هذا المفهوم ، وبما يتيح أن نعتبر الامة فى الرؤية الاسلامية كائنا معنويا يرتبط بالفكرة ويتأسس عليها وتشكل مقصده وعلى هذا حرص القرآن على أن يكون خطاب التكليف امرا ونهيا مصداق بقوله ، « يا أيها الذين آمنوا » أو فى معناها ، موجهها بذلك خطابه الى الجماعة (٣٦) .

بل ان القرآن قد توجه فى الخطاب الى الجماعة بصفاتها المعنوية الكلية ليؤكد هذا المبدأ الاساسى ، وسأقت الرؤية الاسلامية قياس الجماعة على الافراد فى متعلقاتها وأوصافها بل وأحكامها . ومن ثم كان التكليف كما يتجه الى الفرد « عينا » يتجه الى الامة « كفاية » ، والفرد كما له كتابا يدعى اليه يلقى على أساس منه حسابه ، فان كل أمة (كشخص معنوى) تدعى الى كتابها جماعة ، وكما أن للفرد أجلا ونهاية للامة كذلك أجلا ووقتا معلوما ، وكما للفرد عقاب أوحد ، عما يقتضيه من آثام ، فكذلك الامة لها من المعاصى التى ترتكبها بصفاتها الجماعية تعاقب عليها فى الدنيا فضلا عن الآخرة ، فان للفرد اثما وللامة اثما (٣٧) .

واذا كان الايمان يزيد وينقص بالنسبة للفرد ، فهو كذلك بمسدد قضية الشرعية المرتبطة بحرمة الامة فان الشرعية تزيد وتنقص ، وكما للفرد توبة من الذنب الذى أدى الى نقص ايمانه ، فان للامة توبة من المعصية اذا اقترفتها ، وللتوبة لوازم وشروط وآثار وأحكام (٣٨) .

ووفق هذه الرؤية التى ترى فى الامة شخصا معنويا كشخصية الانسان له وجود قانونى يمكنه من أن تكون له ذمة مستقلة عن ذمة

الأشخاص ، فان الاسلام قد أقر فكرة الشخصية المعنوية (الحكمة)
ورتب عليها احكاما واذا رجعنا الى النصوص والمصادر الاصلية في
الشريعة الاسلامية وجدنا فيها احكاما تشعر بأنه قد بنيت شرعا على
فكرة الشخصية الاعتبارية بنظر اجمالي يستلزمه ايجاب الحكم^(٣٩) .

وهذا التصور المتكامل لابد ان يترك دلالاته وآثاره في تحليل قضية
الشرعية والاحكام المتعلقة بها .

سادسا - كما أنه في اطار عملية اصفاء الشرعية واستكمال عناصرها
يجب التمييز خاصة في حركة السلطة في النظم السياسية العربية بين
سبيلين لهذه العملية :

الاول : منمها يرجع الى الشريعة رجوع الاستظهار ، وهو ليس من
الشرعية في شيء بل هو مناقض لها ، وقرينة على مناكبة النظام للشرعية
والاحتيال على تطبيق الشرع .

الثاني : . جمع الى الشرع رجوع افتقار وايمان مصدق بالعمل ، وهو
رجوع الحاكمية والاحتكام اليه ، لا رجوع الانتقاء والاستظهار
والتبرير^(٤٠) .

وهذا التمييز الاساسي يحقق التقويم السليم للواقع العربي ونظمه
السياسية والسلطة وحركتها ، دون مجرد الوقوف عند ظواهر الامور
وضرورة النظر والبحث في المسببات أو المقاصد وراء الحركة السياسية .

كما أنه يكشف النقاب عن طبيعة الرضا الذي يعد جوهر الشرعية
فيما اذا كان رضا حقيقيا معتبرا ، أو رضا ظاهريا معيبا لا يستحق بداءة
مسمى الرضا ذاته .

ضمن هذه التحديدات الاساسية يجب دراسة الابعاد التالية :

❖ **فقه الحقبة العلمانية^(٤١) :**

ويعنى هذا فقه الواقع العربى المعاصر الذى يعيش فى جملة تلك الحقبة بحيث تغلغت كافة مجالاته ، وما يعنيه ذلك خاصة فى مجال « السياسة والسلطة » والحركة السياسية والنظم بل والافكار والايديولوجيات المعتمدة .

وهى فى جملتها تعد استبدالاً بشرع الله وان ظلت مجموعة من الرموز الهامشية بما يتناسب مع الفهم العلمانى لدور الدين فى الحياة وهامشيته ، وهذا بدوره يجعل من الضرورى فقه عملية الاستبدال الوضعية من حيث اسبابها وكيفية حدوثها ومظاهر هذا الاستبدال .

وفى هذا الاطار تتم عملية التقويم بما تتضمنه من تناول العناصر الآتية :

- ١ - تنزيل الحكم الشرعى على الواقع العربى المعاصر .
 - ٢ - تصنيف النظم العربية وفق معايير ثابتة .
 - ٣ - فقه عناصر التقويم والتغير بما يحقق الاستجابة للشرع والشرعية بكل عناصره :
- (أ) الادراك الكامل والفقه السليم للحقبة العلمانية التى تتميز بواقع الاستبدال .
- (ب) ضرورة السير فى عملية الاستجابة فى اطار « فقه المراحل » وفقه أولويات التقويم والتغير ، وفق أصول منهجية التغير فى الرؤية الاسلامية ، ومداخل المصلحة الشرعية وسد الذرائع .

(ج) ضرورة التمييز بين شكلين للاستجابة فى حركة النظم السياسية العربية : شكل الرجوع للشريعة استظهاراً ، وشكل الرجوع اليها افتقاراً وبما يحقق هذا التمييز الاساسى مر البحث فى حقيقة خطوات عملية الاصلاح والتقويم والتغير ، وبحيث تظل فاعلية هذه الخطوات فى عملية اصفاء الشرعية حقيقة قادرة على انجاز اهدافها من خلال ارتباطها

بتواعد التأسيس والمقاصد الاسلامية الاساسية ، والمقصد الأعلى (التوحيد اعتقادا وحاكمية) .

✽ عملية الشرعية : مفترق الطرق للنظم السياسية العربية :

يجب بادىء ذي بدء 'لتحفظ على اعتبار تكييف النظم العربية والسلطة فيها بأنها في مفترق طرق بالنسبة لمسألة الشرعية ، وعملية اصفائها وبنائها(٤٢) ، ان ذلك نوع من التوقف عن أو التهرب من الحكم عليها حكما حاسما قاطعا ، بل هي فخرة حامة في تأسيس الحكم حقيقة في اطار ما يمكن تسميته بابتلاء الشرعية حتى يميز الخبيث من الطيب وحتى يتبين ذلك الحد الفصل في اصفاء الشرعية بالرجوع الى الشرع استظهارا لا افتقارا .

وفي ظل الاطار التحليلي فان الحكم على الواقع العربى وتصنيف نظمه السياسية لابد أن يستند الى تكييف الاستبدال كواقع معاش وهو ما يعد في ظل العلمانية ، أخطر من واقع الفسق والمعصية لانه يقع في اطار الحكم بغير ما أنزل الله . الا أنه في اطار عملية الاستبدال تلك يجب التمييز ما بين وجهتين :

الوجهة الاولى : الاستبدال على وجه العلم والرضا والقصد والاختيار ، وهو ما يخرج النظم جملة من اطار الشرعية مع ضرورة التمييز مع ذلك بين مستويات الشرعية المختلفة بمعنى أن كون النظام — والحالة هذه— في طريق فقدانه الشرعية وهو ما يرتب « حركة أمة » على مستوى العلماء والرعية ، وان تقصيرها في ذلك قد يؤثر في شرعيتها هي الاخرى وبما يجعل العلاقة اقرب الى علاقة فرعونية سياسية فاقدة الشرعية بينما تشكل فئات التغيير بعناصرها نواة لرابطة سياسية بديلة تمثل الشرعية وتدافع عنها .

الوجهة الثانية : الاستبدال على وجه الضرورة أو الاكراه والاضطرار(٤٣) بما يفرض قيام حالة الضرورة ، وتحقيق شروطها .

وتتميز عملية الاستبدال بشرع الله بمجموعة من الخصائص أهمها :

١ - انها تاريخية : أى تعود أرهاصاتها الى أكثر من قرنين من الزمان بحيث يمكن القول أنها ليست وليدة هذا الواقع المعاصر بصورة مباشرة بل تضرب بجذورها فى تاريخ الحركة السياسية للمجتمعات العربية .

٢ - انها ذات مظاهر متعددة تجد تطبيقاتها فى مجالات متعددة كالأعلام والتربية والتعليم والسياسة والحكم ، وعلى الجملة معظم أنماط الحياة الاجتماعية وعلى الأخص القانونية والتشريعية .

ونظرا لامتدادها التاريخى وتعدد مظاهرها باقت تتغلغل وتتراكم فى كافة مناحى حياة النظم والمجتمعات العربية .

وتأسيسا على ذلك يمكن تناول قضيتين تتعلقان بعملية الاستبدال :

الأولى : تحقق علم النظم السياسية وسلطانها بأنها مستبداء بشرع الله .

الثانية : تحقق الاختيار والاصرار فى عملية الاستبدال من جانب تلك النظم .

ففيما يتعلق بتحقيق العلم توجد ثمة مظاهر أساسية أهمها :

١ - النص فى معظم الدساتير العربية على أن دين الدولة هو الاسلام .

٢ - تضمين بعض الدساتير انحرية نصا محواه اعتبار الشريعة الاسلامية مصدرا للتشريع .

٣ - استخدام الرموز الاسلامية ، وكذا المفاهيم ، استظهارا وتبريرا فى اطار حركة النظم السياسية العربية .

٤ - تحقق البلاغ والتذكير من قبل بعض علماء الدين الحق ، وبعض الحركات الاسلامية بضرورة التخلّى عن وضع الاستبدال وتحكيم شرع الله .

وأما بالنسبة لقضية الاختيار ، فقد درجت النظم العربية المعاصرة على الادعاء بحالة الاكراه الواقع عليها في الرضا بواقع الاستبدال والاستمرار عليه ، وهي ترجع الاكراه في ذلك تارة الى أسباب خارجية ، وتارة أخرى الى أسباب داخلية .

(أ) الاكراه الخارجى :

حيث تشير النظم السياسية العربية الى الاطار الخارجى المناوئ لشرع الله كحجة في عدم التطبيق ، وهي حجة لا تستند على أساس ، فالاطار الخارجى وان كان يشكل في حقيقته صعوبة لا يمكن التهوين من شأنها ، الا أنها مع ذلك يمكن تخطيها والفرق شاسع بين اعتبار هذا أحد العقبات التى يمكن أخذها بعين الاعتبار عند التطبيق وإيجاد المبررات لاستمرار حالة التبعية^(٤٤) .

ومن ثم فلا يمكن الاحتجاج بالضغط الاقتصادي التى قد تتعرض لها النظم العربية في اطار سياسة التهريب والترغيب التى تتبع من قبل الدول الأخرى ، أو دول كبرى . ذلك أنه يتعين النزول على مقتضى شرع الله تعالى وأعمال أحكامه داخليا وخارجيا دونما اعتبار في ذلك لعقيدة مناوئة أو لسياسة مخالفة ، ويكون التعامل مع الاطار الخارجى غير المسلم في الحدود وبالقدر الذى تحتّمه مقتضيات الارتباط والاعتماد والتبادل ما بين دول العالم ودون أن يشكل ذلك في جوهره أدنى افتئات على مقاصد الشرع وقواعده الكلية .

وبعبارة أخرى فإنه اذا كانت قواعد الاسلام ومسلك النبى صلى الله عليه وسلم والخلفاء الراشدين من بعده ، تسمح بالدخول في تعاملات تجارية واقتصادية متنوعة الاشكال والاحجام ، فإنها من ناحية أخرى تؤكد على ألا يكون ذلك مدعاة لتعطيل القواعد والاحكام الشرعية^(٤٥) .

(ب) الاكراه الداخلى :

تستند النظم العربية لى حالة الضرورة أو الاكراه الواقع عليها من جراء ظروف داخلية تتمثل فى مجموعة من الدعاوى لا تصمد قليلا أمام الفحص والتدقيق : — فتحتج هذه النظم بأن واقع الاستبدال ألقى اليها تاريخيا ومن ثم فانها مرغمة عليه فى ظل غلبة أمر واقع صار مع مرور الزمن فى حكم العرف أو غير ذلك وهو احتجاج لا يتأسس على شرع ، ذلك أن هذا ليس من العرف المعتبر شرعا طالما استبدل بشرع الله أو خالفه^(٤٦) .

وتدعى النظم العربية أن وجود الاقليات الدينية فى المجتمعات العربية يشكل أمرا واقعا ، يفرض الإبقاء على التصور العلماني المفضى الى واقع الاستبدال وهى قضية من الخطورة بمكان ، خاصة وان اثارها على هذا النحو تتم بشكل منتظم سواء من جانب النظام السياسى ذاته أو من قبل الخارج فى اطار التبرير لعدم تطبيق شرع الله ، وهو واقع لابد من التعامل معه فى اطار الفهم الصحيح لقضية الاقليات^(٤٧) .

وواقع الامر أن كل تلك الدعاوى انما تشكل عقبات نسبية يجب اعتبارها وتخطيها ، كما أن معظمها يقع فى دائرة الفهم المغلوط أو التضخيم المقصود وهى فى هذا وذاك لا تصل الى حد الاكراه أو الضرورة وفق قواعدهما الاسلامية وضوابط مدخل الضرورة الشرعية^(٤٨) .

وعلى هذا لا يمكن الاحتجاج بتاريخية واقع الاستبدال ، ذلك أنه مع توافر علم النظم العربية والامر الواقع فيها النابع من تأثير الحقبة العلمانية لا يعد عرفا معتبرا من الناحية الشرعية ، وكل ذلك يحتم امكانية وضرورة تغيير هذا الواقع وفق مقاصد الرؤية الاسلامية للتغيير ، كما أن وضع الاقليات — فى ضوء تقويمه ضمن الرؤية

الاسلامية الصحيحة — لا ينهض تبريرا لحالة الضرورة الملجئة حيث لا تتوافر عناصرها فضلا عن شروطها .

وفي ضوء هذا التحليل يمكن القول — مع نفى جهل واكراه النظم السياسية العربية بواقع الاستبدال أو استمراره — أن تلك النظم بصدد قضية الشرعية هي في مفترق طرق عليها أن تعد ذلك في مقام حال الابتلاء الملازم للشرعية ، وهي في ذلك بين خيارين ، إما باكتساب الرضا المتحدد بالقيام بمحاولة لاضفاء الشرعية وفق الرؤية الاسلامية أو مواجهتها لحالة من الانكار ربما تصل الى الخروج مع التأكد من فقدان شرعية النظم العربية باصرارها على العصيان والخروج عن حد العدل وفق الفهم الاسلامي .

الشرعية بين اكتساب الرضا المتجدد (وفقه الانكار) :

أولا : الرضا المتجدد :

وهو مفهوم هام في اطار عملية اضاء الشرعية على النظام السياسي ، ذلك أن النظام القائم رغم أن ما آل اليه هو موروث ، الا أنه في سياق العلم والاختيار يصير عليه وهو في مفترق طريق بالنسبة للشرعية أن يقوم ببناء شرعيته وهو أمر يمكن تسميته أن صح التعبير بـ « توبة النظام » بما تتضمنه التوبة من عناصر وشروط في اطار التعامل مع ابتلاء الشرعية .

ووفق فكرة النموذج التاريخي وتطبيقها منهاجيا ، وامكانية الاستفادة من التراث في هذا المقام فان « نموذج عمر بن عبد العزيز » كخلافة رائدة انما يمثل النجس الحى لفكرة بناء الشرعية وعملية اضاءتها على النظام من خلال عملية اكتساب الرضا المتجدد^(٤٩) . فقد مارسها الخليفة على المستويات المختلفة للشرعية محققا نموذجا متجددا من النظام يتميز عما سبقه في حقبة الدولة الأموية ويتواصل مع نموذج الخلافة الراشدة في الصدر الاسلامي الاول ، مما جعل الاجماع متواترا على وصف نموذج الخلافة الراشدة الخامسة .

١ - استكمال تأسيس الشرعية :

ويمكن طريق الاستكمال في تصحيح الفهم الحاطىء لعقيدة القضاء والقدر ، ونفى ذلك الاستخدام السياسى لعقيدة الجبر لتوطيد أركان الدولة الأموية ، وهو في محاولته تلك انما يقصد نقاء عملية التأسيس للشرعية على الاصول وفهمها فهما صحيحا .

٢ - تبديل نمط اسناد السلطة والعودة به الى القواعد والمبادئ النظامية الاسلامية الاصلية .

وقد تمثل ذلك في :

(أ) خلخ بيعة العهد والميراث من سابقه وطلب بيعة الرضا وفق قواعد الاختيار ومبادئ اسناد السلطة على أساس كونها « عقد مراضاة واختيار » .

(ب) محاولة تبديل طريقة العهد والميراث في اسناد السلطة واقرار ذلك كمبدأ نظامى وجب السير عليه رجوعا الى الطريقة الاولى في جعل الامر شورى واختيارا بين المسلمين .

٣ - الحركة السياسية والشرعية :

وفى هذا المقام تمثلت سياسات عمر بن عبد العزيز لاكتساب الرضا المتجدد في العودة للشرع والرجوع افتقار لا رجوع استظهار بما جعله ينال رضا الامة المستند لقواعد الرضا ومحتواه الشرعى . من ذلك :

(أ) اعادة العمل بالشورى ، فقرب اليه أهلها من العلماء الصالحين ، فاستقام له أمر الناس بالشورى .

(ب) انصاف طوائف الامة على اختلاف أجناسها وآرائها ومذاهبها فأرضى بهذا المخالفين فيها قبل الموافقين .

(ج) تخفيف الضرائب عن الناس ، وتحصيل الجزية بشروطها •
(د) الاهتمام بتدوين العلوم ونشرها لتحقيق صلاح الدنيا والآخرة •

(هـ) رد المظالم والاموال المغتصبة من الامة بدءا بالعائلة الأموية •

(و) عزل بعض الولاة الجائرين •

(ز) رفض مظاهر الهيبة التي جرى عليها الخلفاء الأمويون عند استخلافهم •

(ح) اباحة دخول المسلمين عليه بغير اذن ، بل أعلن المكافأة لمن يخبره بحقيقة الحال أو يشير عليه بشيء فيه مصلحة المسلمين •

(ط) الفطنة لامور نقيقة لا تسترعى اهتمام الخليفة ومعرفة منافذ السوء والخيانة وسدها •

(ي) العناية بأخلاق الرعية وعماله •

(ك) العناية بالدعوة الى الاسلام •

واذا كانت هذه التجربة قد استطاعت انجاز بناء الشرعية في اطار اكتساب الرضا المتجدد على مختلف مستويات الشرعية (التأسيس — واسناد السلطة — والحركة السياسية الشرعية) ، فانها تمثل اطارا لفهم طبيعة الرابطة الايمانية السياسية وأساليب ارسائها وقيام مختلف عناصرها التكوينية (الخلافة — العلماء — الرعية) بوظائفها وفق شروطها ومقتضاها (٥٠) •

ثانيا — فقه الانكار (٥١) :

وهي قضية أساسية تترتب على وجود شروط ثلاث :

١ — العلم بواقع الاستبدال والاصرار عليه ، بل وربما تفضيله على الحكم بالشرع •

٢ - عدم التوبة أو الإصلاح لواقع الاستبدال والاستمرار فيه .

٣ - الاستمرار في الرجوع الى الشرع استظهارا دون العودة اليه حقيقة وافتقارا .

فلا شك أن فقه هذه الشروط الثلاث وتبين تحققها في الواقع إنما يشكل عملية أساسية تفرض ضرورة القيام بها ضمن العملية الكلية « لفقه الواقع » كمقدمة أساسية لتنزيل الحكم .

والتحقق من هذه الشروط إنما يضبط قضية مفترق الطرق في الشرعية بما لا يجعلها تطول أو تظل مبررا لواقع النظم العربية المخالفة لحقيقة الشرعية ، شأنه في ذلك شأن توصيف المرحلة التي تمر بها تلك النظم من كونها « مرحلة انتقالية » دون ضبط أو حد ، فإن مسألة مفترق الطرق بالنسبة للشرعية إنما هي حالة واقعية تجعل من ضرورة « التوبة الفورية وعدم تأخيرها » عملية أساسية كما أنها أقرب الى توقيف الحكم على الواقع على شرط وبما يعنى أن تحقق هذا الشرط مجرى للحكم بلا تبرير أو ابطاء ، ومن هنا يتحقق الضبط - بدرجة عالية - نواقع ابتلاء الشرعية وكونها في مفترق طريق .

كما أن فقه الخروج ذاته لا يعنى بحال الاقتصار على شكل واحد هو « الخروج بالسيف » ، بل هو عملية متشابكة العناصر ترتب مجموعة من المواقف الاعتقادية والقلبية والقولية والحركية على مستوى الفرد والجماعة في اطار فقه عملية الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر بتدرجاتها ومستوياتها المختلفة خاصة بصدد ممارستها في العلاقة بين عناصر الرابطة الايمانية السياسية . ووفق هذا التعريف توضع عملية الخروج بالسيف ضمن النسق التصاعدي للحركة باعتبارها حالة أخيرة لها شروطها في القيام بها ، وهي ان ترى كفرا بواحا صريحا قولاً وعملاً .

بل أن فقه الخروج يعنى ضمن ما يعنى تكييف حالة الخروج في حالة المعصية ، وتكييفها في حالة الكفر البواح والقتى تحدثنا عنها ، والتكييف لا ينمى الخروج في حالة المعصية ولكنه هنا يتضمن شروطا نظامية تحكمها التدريجية قبل الخروج مثل ذلك :

١ - القيام بحق البلاغ لتأكيد عناصر العلم بالمعصية والقيام بها .

٢ - القيام بحق التذكير لتأكيد عناصر الاختيار الذى ينفى السهو والنسيان .

٣ - القيام بحق الانذار باعتباره ضرورة عملية ، ومن حيث تكاملها مع البلاغ والتذكير .

٤ - القيام بحق النصيح والتنبية للحاكم بصدد ارتكابه المعصية في اطار من الشورى الجماعية من أهل الحل والعقد .

٥ - ضرورة التقويم بما هو أدنى تدرجا خاصة من جانب العلماء .

٦ - ضرورة ممارسة حق الخلع في حالة الاصرار على المعصية (أى مطالبته بخلع نفسه) .

٧ - ضرورة ممارسة حق العزل خاصة في حالة عدم استجابته للقيام بخلع نفسه والتنحى عن السلطة .

٨ - ضرورة ممارسة حق الخروج والاستبدال به ان لم ينفذ العزل وذلك بافتراض توافر القدرة على ذلك .

ان فقه الخروج ذاته في كل حال يجب أن يراعى بصده المقتضيات والشروط من جانبين :

(أ) تكييف شرعية النظام السياسى في اطار تحقق حكم الخروج وفق المقتضيات والشروط .

(ب) مراعاة جانب القائمين بعملية الخروج ذاتها من حيث ضرورة الفقه الكامل بالواقع — وتمام التمكن — فقها وحركة ، عددا وعدة .

وكل ذلك يتم في اطار حساب سلم المصالح الشرعية أو المفسر وفق الشروط والقواعد السابق الاشارة اليها بصدد « مدخل المصلحة الشرعية » .

واذا كان فقه الخروج يرتبط بالفقه الكامل بمسألة الشرعية ، فانه كذلك يرتبط بفقه المشاركة أى الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر باعتباره حركة فردية وجماعية .

بل ان ربط فقه الخروج بفقه تمام التمكن^(٥٢) يعنى ضمن ما يعنى البحث في الموانع والامكانات والبحث في استثمار الامكانات وتقليل الموانع الى حدها الأدنى ، بل وضرورة تبديلها في اطار تحقيق قواعد عملية التنزيل (الكيفية) على شروطها ومقتضاها دون افراط أو تفريط ودون أى تأثير على التكييف الاساسى لقضية شرعية النظام وما يترتب عليها من نتائج .

ودون هذا الفهم الكلى المتكامل (فقه الشرعية — فقه المشاركة — فقه الخروج) تظل الطاقات مبددة ولا طائل من ورائها ، لان اجتهادا حقيقيا وفق عناصر منهجية الاجتهاد ومقتضاها وشروطها ومداخلها لم يقع في اطاره الصحيح ولم يمارس ممارسة منضبطة^(٥٣) .

الواقع العربى المعاصر والنسق القياسى للشرعية :

في اطار بناء النسق القياسى للشرعية الاسلامية والاقتراب من الواقع العربى المعاصر في ضوء هذا النسق ، يمكن الحديث عن استجابة الواقع العربى لهذا النسق وفق المستويات الثلاثة (الفكر والنظم والحركة) وذلك على النحو التالى :

أولا — مصدر وأساس شرعية النظم العربية وقياداتها :

تعانى معظم النظم العربية — ان لم تكن كلها — من عملية تأسيس الشرعية بدرجات متفاوتة ، يكمن ذلك خاصة في عدم وضوح الاساس العقيدى والفكرى لشرعية تلك النظم وقياداتها السياسية ، بما يعكسه واقع النظم العربية من مظاهر :

١ — الخلط والاضطراب ، بل وربما التناقض والتقليد والنقل لايدلوجيات خارجة عن اطار عقيدة الامة ، واقتصار عملية التأسيس على جانب تبرير الممارسة في حركتها المتناقضة والمتبدلة ، كل ذلك في اطار عملية تلقين واسعة النطاق ، لا تمتلك في جوهرها أى أساس نظرى أو خطوط واضحة ، بل تعد — في حقيقتها تجسيدا حيا لطابع السلطة الشخصى . ويترتب على هذه الخاصية الاخيرة أن الاساس النظرى أو الفكرى للشرعية يتبدل مع تبدل السلطة السياسية أو بعبارة أدق شخص الحاكم ، ويضاف الى ما سبق من عدم الوضوح والتناقض غموضا يتمثل في تعدد مجموعة المواثيق السياسية في اطار تعديلها وتبديلها تارة بدعوى تغير الظروف والواقس أو المعطيات الجديدة ، وتارة أخرى تبعا لتبدل شخص الحاكم .

٢ — كذلك فان القيادات السياسية تستند في تأسيس شرعيتها الى ظروف مؤقتة ، وقضايا قومية معينة في محاولة منها لاكتساب الشرعية : قيادة التحرر من الاستعمار ، افتعال معارك لتحقيق الاجماع القومى وصرف النظر عن التعامل السياسى الداخلى .

٣ — فضلا عن ذلك فان التحالفات السياسية للنظم العربية وقياداتها السياسية تتبدل وتتحول على أساس من تحديد قاصر ورؤية السلطة لصلحتها الخاصة واستقرار أركانها ، سواء كانت هذه التحالفات على مستوى التعامل الدولى أو المستوى الاسلامى والعربى ، بل وأخيرا على مستوى القوى السياسية الداخلية .

ومن ثم فان معظم النظم العربية لازالت تتعامل مع قضية
الشرعية لا على مستوى التأسيس الدائم ولكن على مستوى التجزيئي ،
والظروف المؤقتة بما يخلق حالة من الاضطراب في ضبط الحركة
السياسية بوجه عام سواء في الداخل أو الخارج ، كما يصعب مع
تحديد أساس للشرعية تحقيق المحاسبة والرقابة والتقويم على نحو
فعال(٥٤) .

٤ - بناء الشرعية ورجوع الاستظهار فبديهي أنه يترتب على
تأسيس الشرعية على سيد وضعي يخضع - في الاغلب الاعم -
للأهواء والمصالح الشخصية أن يصير للدين دور محدد ومحدود، فهو محدد
بتوظيفه لخدمة أهداف السلطة السياسية وتبرير الشرعية استنادا
الى ما للدين من تأثير في تحريك الجماهير ، وبناء شرعية النظم
السياسية العربية ، وهو محدود بحيث ينحى الدين عن الحياة
السياسية - الا وفق مفهوم السلطة لدوره بحيث يكفل التمكين
للسلطة ولا يشكل خطرا على الاستقرار السياسي .

ومن هنا فانه لا يعول على تلك النصوص الواردة في الدساتير
العربية بأن دين الدولة لرسمى هو الاسلام ، أو أنه مصدرا
للتشريع فحسب ، حيث أن واقع الحركة يناقض ذلك ويسير في طريق
مخالف ومناقض على مستويات متعددة(٥٥) .

ثانيا : نظم تنصيب السلطة وانتقالها في النظم العربية :

ان مجرد النظر في مسالك النظم العربية بخصوص عملية تنصيب
السلطة وانتقالها ينتهي بنا الى القول بأن هذه الطرق تشكل في مجموعها
خروجا على مفهوم الاختيار للسلطة السياسية ومخالفة لقاعدة الرضا
ومضمون البيعة وأساس واتباع ما حدده الشرع في هذا الشأن من
مبادئ وقواعد نظامية والخروج جملة على ما استقرت عليه الاشكال
النظامية والمؤسسية جملة في دولة الخلافة الراشدة وما يعكسه ذلك
من قيم سياسية .

وبصفة عامة يمكن الإشارة الى خمسة أنماط من نظم اسناد السلطة في العالم العربى(٥٦) :

١ - الانقلابات العسكرية وهى تولد أنظمة عسكرية تعتمد على القوة المسلحة وان حاولت بعد ذلك أن تصبغ الحكم فيها بصبغة مدنية ، فمصدر القوة ومركز الثقل الحقيقى فيها يظل هو الجيش والقوى المادية المرتبطة به ، وهى ما يمكن تسميتها بسلطات التغلب الجديدة بحكم امتلاكها لوسائل القوة بما يمكنها من السيطرة على السلطة السياسية .

٢ - أنظمة قبلية أو عشائرية أو عائلية وهى مازالت تعتمد فى الوصول الى الحكم على آلية الوراثة مدعومة بالقوة المادية بطبيعة الحال ، وهى رغم ما تدعيه من الالتزام بالاسلام على مستوى التأسيس فانها تتجاهل كثيرا من مبادئه النظامية ، محتذية فى ذلك بعض نماذج اسناد السلطة عقب الاستبدال بالوراثة لطرق الحكم الشورى وعملية الاختيار المقترنة بالرضا .

٣ - أنظمة حزبية أيولوجية ، ولكنها فى واقع الامر تستولى على الحكم بانقلابات مسلحة ويظل الطابع الحقيقى لحكمها مرتكزا الى الجيش ، بحيث تعطى الجيش لا الحزب نفوذا متزايدا ويعتمد بقاؤها أو زوالها فى التحليل الاخر على السلاح ، بينما يشكل الحزب أداة من أدوات التعبئة السياسية لصالح السلطة المتحكمة وتبرير سياساتها ومراقبة الجماهير .

٤ - أنظمة حزبية شبه ليبرالية فى اطار تعدد حزبى شكلى يخفى خلفه هيمنة حزب واحد وفى اطار ممارسة شكلية للديمقراطية الغربية ، غير أنها تميل فى اللحظات الحرجة الى استخدام العنف .

٥ - وهنا لا ترتبط عملية اسناد السلطة السياسية بنظام معين ولكنها تعود الى محاولة النظام اصفاء الصبغة المدنية على أنظمة

عسكرية في اطار ما يسمى بالاستفتاء الاسترأسى وممارستها وفق اجراءات تعد في جوهرها اطارا شكليا لاستمرار السلطة السياسية أو تقنين عملية العهد أو الوراثة بأسلوب آخر حتى في الانظمة التي تأخذ بالنظام الجمهورى .

ثالثا : شرعية السلطة والحركة السياسية :

وفي هذا الاطار فان لسلطة في النظم العربية وحركتها على تنوعها انما تدخل في نطاق الحقبة العلمانية بما يجعلها تواجه تأسيس الشرعية الاسلامى أو التعتل للانصراف عن هذا التأسيس واحلال مصادر وضعية تكيف وفق مصلحة النظم الخاصة بما يضمن ويحقق استقرارها — بصرف النظر عن طبيعته — وهذا كله انما يشكل جوهر حركتها السياسية على كافة المستويات .

١ — قضية تطبيق الشريعة وابتلاء الشرعية :

وهذه القضية على أهميتها من حيث ارتباطها بالشرعية ، وخطورتها من حيث التركيز عليها الا أنها عولجت من بعض الاسلاميين وكثير من المتغربين على نحو يعد تبسيطا شديدا للامور وحملها على غير حقيقتها ، فبينما أهمل الفريق الاول فقه الواقع فان الفريق الثانى أهمل القاعدة الاساسية التي يعد الاعتقاد بها جزءا من الايمان الكامل ، وهى صلاحية الشريعة الاسلامية زمانا ومكانا لحركة الحياة في المجتمع ، وظلت القضية تطرح على هذا النحو المنفصل والمزدوج — الا فيما ندر — دون الطرح السليم لها على المستوى المنهاجى :

(١) ان قضية تطبيق الشريعة تتضمن وفق تركيبها مفهومين أساسيين :

مفهوم « التطبيق » ومفهوم « الشريعة » وكلاهما له منهاجيته الخاصة — ورغم تكاملهما — حيث أن فقه الشريعة أمر هام في المبتدأ ،

وفقه التطبيق عملية هامة داك انها تشكل جوهر التجسيد الزمانى والمكانى والانسانى (عناصر التغيير) فى الواقع التاريخى •

(ب) غير أن التناول اللامنهجى قد غلب على الاقتراب من هذه القضية ، حيث أن جانبا غلب « المواقع » مؤكدا عليها وعلى تضخيمها والمبالغة فيها وذلك على أساس من تغليب الواقع والاحتكام اليه فى تقرير قضايا مثل : الصلاحية والفعالية • أما الجانب الآخر فقد غلب « الامكانيات » أو العناصر الايجابية التى تساعد على عملية التطبيق للشرعية وذلك وفق ايمانه الاساسى بصلاحية الشريعة فى درء المفاسد وجلب المصالح •

ومن هنا فقد نسى الفريق الاول ، بل تناسى — أن كل عملية تغيير لابد لها من صعوبات ، وأن اثارها على هذا النحو ، لا يمنع من التطبيق وتحقيق عملية التغيير خاصة اذا ما توجه الاهتمام الى فقه عملية التطبيق للواقع فى ضوء اعتبار تلك الموانع وتقديرها حق قدرها • بينما نسى الفريق الثانى أن حساب الامكانيات وتقديرها انما يعود فى البداية والنهاية الى نسق الشريعة ذاتها ، وهى بذلك تملك الصلاحية والفعالية فى ذاتها ، وهو أمر محقق لا نقاش فيه ، غير أن هذا لا يعنى بحال اهمال حساب الموانع فى ضوء اعتبار الواقع ، ليس الواقع المعاش فحسب بل فقهه فى اطار من سياقه التاريخى الماضى والمستقبل ، أى ادراك عناصر الزمان كوحدة كلية وحلقات تتداخل بحيث لا يمكن الفصل بينها ، ومن هنا كان عليه أن يميز بين ما يمكن تسميته « اعتبار الواقع » لا « تحكيم الواقع والاحتكام اليه » •

(ج) وفى اطار التناول اللامنهجى أخفق كلا الفريقين فى فهم قضية التطبيق على نحو جعلها تنحصر فى الحدود والعقوبات الشرعية ، فتحدث الاول عن الموانع فى اطار تغيب واقع تحكمه القوانين الوضعية وفى اطار سيطرة الحقبة العلمانية بكل مظاهرها ، بينما ركز الفريق

الثانى على قضية الحدود - من باب حسن النية معتقدا - من باب رد الفعل ليس الا - أن مجال الرفض من هؤلاء يجب أن يكون في مقدمة عملية التطبيق - بل ربما قد يختزل القضية الكبرى في « تطبيق الشريعة » الى مجرد قضية محدودة هي « تطبيق الحدود » وهو في هذا قد غفل عن فقه الواقع فقها سليما ومعتبرا بما يجعل عملية تنزيل الحكم عملية تتم وفق مقتضاها وشروطها * وقد يكون لفريق الثانى عذره في هذا المقام من حيث تخوفه البادى من دعوى « التدرج » في التطبيق الى حالة من المماثلة والتسوية من جانب النظم العربية أو مسوغا للعود عن تطبيق الشريعة جملة *

(د) ومن جراء هذا الحصر لعملية تطبيق الشريعة في « الحدود والعقوبات الشرعية » تم الحديث عنها في هذا المقام حديث مغالطة ، من حيث اتجه فريق من العلمانيين - الذى عنده بعض المام بالشريعة - الى القول بأن تطبيق الشريعة - مختزلا اياها في الحدود - عملية محدودة الاثر ، ذلك أن القوانين الوضعية لا تخالف الشريعة الاسلامية في جملتها - بينما أن قلة من تلك القوانين لا تتعدى نسبة صغيرة هي المخالفة ، وينبع حديث المغالطة في هذه القضية من زاويتين :

* طبيعة الشريعة الاسلامية ، ذلك أن الفهم الخاطيء لحقيقة الشريعة انما ينبع من توصيف لطبيعتها من أنها سلبية أى بمنطق « ما لا يخالف الشريعة من قوانين » بينما يهمل طبيعتها التأسيسية والايجابية البنائية بحيث يسير الامر في اطار البناء القانونى ليس في عدم مخالفتها ولكن الرجوع اليها تأسيسا واحتكاما *

ووفق هذا الفهم لواقع قد يغلب عليه « وضعية العلمانية » في نظامه القانونى أن يتحدث عن منطق عدم المخالفة للشريعة ذلك أنه بالقطع سيتغلب عليه الواقع باحكامه من حيث اجازاتها أو ابحاثها ، ولكن قضية المخالفة يمكن مناقشتها فقط في اطار بناء واقع اسلامى جملة يفرز من خلال الشرع والاحتكام اليه افتقارا ما يخالف وما يوافق *

فواقع الامر أن الشريعة جاءت، موجبة بناءة ، لا مجيزة فحسب —
سلبية ، وهو فهم وجب بيانه والتمسك به في مناقشة هذه الدعوى
على اساس منهجى منضبط .

بينما أن هذا الفريق ذاته — و في اطار محاولة ابراز « سد الموانع »
في وجه عملية التطبيق — يسوق حججا متناقضة في أساسها أو على احسن
الفروض لا تتسق في مبناها ، فبينما يسند دعواه في ضرورة التدرج
لتكوين مجتمع اسلامى ثم انقيام بالتطبيق ، فانه في دعوى أخرى يؤكد
على مطابقة الواقع التشريعى والقانونى الوضعى — جملة الا فيما ندر —
للشريعة في مجملها . ومبعت هذا التناقض في عرض الحجة يكمن في
طبيعة التوجه العلمانى في اطرحة التجزيئى للقضية بشكل هو اقرب
للتفتيت منه الى عرض الجزء في اطار الكل والتأكد على منظومة الاجزاء
في كل شامل .

* المفهوم الكلى الشامل للشريعة الاسلامية :

وهو مفهوم يعنى الا يختزل تعريفها في الحد والعقوبة وهو أمر
على أهميته الا أنه يجب النظر له في اطار بيئة الحد واقامته .

ولا شك أن موقف الخليفة الراشد عمر بن الخطاب (ر) في هذا
المقام انما يعبر عن نموذج بخصوص تنزيل الحكم الشرعى على الواقعة
حيث يشكل ذلك اطارا هاما في عملية تنزيل الحدود الشرعية على البيئة
الواقعية .

وهو ما يجعل الاهتمام بمؤسسات الهداية وقربية الايمان مقدمة
اساسية لتطبيق الشريعة في مجملها — وفي كافة المجالات من حيث توفير
بيئة الحد والعقوبة ، وهو أمر ليس من قبيل إعطاء المبرر أو الحجة للسلطة
في الاعتذار عن تطبيق الحدود والعقوبات الشرعية ، ولكنه بالاساس
يوجه النظر الى شمول التطبيق وأولوياته بما يحقق لعملية التغيير
والتنزيل رسوخا ومفعولا .

ووفق هذا الإطار التحليلي والمنهجي يجب مناقشة قضية تطبيق الشرع ، بحيث يعد شمول الشريعة الإسلامية مقتضى من مقتضيات التطبيق ، وان اختزاله في الحدود هو امر يجب التحفظ بصدده ، ومن جانب آخر فان فهم الطبيعة البنائية للشريعة والتأكيد عليها هو أمر حيوى من حيث تأسيس قواعدها والتأكيد على ايجابيتها ، وبحيث يكشف زيف دعاوى عدم مخالفة القوانين الوضعية للشرع من اكثر من جانب أهمها اهمال الاوزان النسبية لاحكام الشريعة في سلم التصاعد من حيث تأثيرها في حياة الامة وحركتها ، ومن حيث أثرها في عملية التغيير بل ان هؤلاء العلمانيين أنفسهم هم أكثر ادراكا لما سيقرب على استخدام مفهوم الربا وتحقيق احكامه في الحياة الاقتصادية للامة من آثار وكذلك استخدام الحدود والعقوبات الشرعية ... الخ ، ذلك أن هذه النسبة الضئيلة من القوانين — وان بدت كذلك شكلا — هي الكفيلة — باستبدالها وتحقيق بيئتها — بتأسيس مجتمع اسلامى سواء كان ذلك في حياته الاقتصادية أو الاجتماعية أو السياسية ، والادعاء بالنسبة الضئيلة للقوانين المخالفة للشرع يجب ألا نأخذه من قبيل منطق الحساب الكمى أو الظاهرى ، ولكن بمنطق الوزن النسبى لها وتأثيرها في بناء الامة واحداث التغيير فهو المعتبر في هذا المقام . وكذلك فان تأسيس العقيدة والفقه الكامن خلف الاحكام والحدود هو الاساس في بناء الامة بحيث لا يمكن بحال تجريد الاحكام من عقيدتها أو فقها الاساسى .

وكل هذه الاعتبارات (الشمول والبنائية) يجعل فقه عملية التطبيق عملية اساسية تعتبر الموانع حق اعتبارها ، وتقدر الامكانات حق قدرها بحيث يمكن في إطار هذا الفقه المتكامل تجنب الاسراف في ابراز الموانع كسد منيع يحول دون التطبيق أو الافراط في تقدير الامكانات بما يجعل عملية التطبيق غير مأمونة العواقب ، مختزلة في تطبيق الحدود (٥٧) .

ثانيا - النظم العربية وتشكيل الرضا :

ان تشكيل الرضا هو عملية شاملة تمارسها السلطة الحاكمة في معظم النظم السياسية العربية من خلال تحكمها — بصورة أو تأخرى —

في عملية تدفق وتداول المعلومات والاشراف على تنقيحها واحكام السيطرة عليها الى درجة تلعب الدور الاكيد في تحديد المعتقدات والمواقف بل والسلوك والحركة في النهاية .

وعندما تعتمد السلطة السياسية في اطار اهتمامها بحماية شرعيتها — وبما يتيح لها تأكيد اركانها وبقائها واستقرارها بصورة متعددة ، فانها تعتمد والحال هذه الى طرح انكار وتوجهات لا تتطابق مع حقائق الوجود الاجتماعي والحضاري ، أو على احسن الاحوال تنتقى منها استظهارا بما يكرس سلطتها ، بحيث يتحول القابضون على زمام السلطة الى « سائس عقول » ذلك أن السلطة السياسية بما تملكه من ابنية (تعليمية) و (اعلامية) وغيرها تنحو عن عمد الى استحداث معنى زائف والى انتاج وعي لا يستطيع ان يستوعب بارادته الشروط الفعلية للحياة القائمة أو أن يرفضها سواء على المستوى الشخصي أو الاجتماعي بحيث تشكل والحال هذه نوعا من الرضا الكاذب باستخدام أدوات مختلفة ومن خلال افكار مضللة .

ووفق هذه الرؤية تصير حالة الرضا في اطار تعامل السلطة مع الشعب ليست في التحليل النهائي سوى عملية تضليل عقول البشر وتكوين رأيها وموقفها في اطار المصلحة المباشرة وغير المباشرة للسلطة السياسية^(٥٨) . ويتيح التأسيس الوضعي لمفهوم الشرعية امكانات هائلة لتشكيل الرضا الكاذب والتلاعب بما يشكل في جوهره أداة للقهر ، قهر بلا أدوات عنف بحيث تبدل السلطة السياسية من أساليبها في القهر المباشر الى وسائل مخفية تدعى وفق سيطرتها عليها وخلق ما يعتبر مواطنا صالحا وفق رؤيتها وتصورها وبما يحقق انجاز مصالحها الآتية أو استقرارها ، وهي بذلك تستخدم كل الادوات حتى تكون مواطنا (لا دخل له بالسياسة) الا حينما تسمح له بذلك في اطار (التأييد والمساندة والمظاهرة ..) وكل هذه أدوات تسعى السلطة من خلالها الى تطويع الجماهير لاهدافها ومصالحها الخاصة بحيث تجيد استخدام كل الاطر الوضعية وتستثمرها لتفسير وتبرير الوضع السائد للوجود وبما يضمن عليه طابعا مستقرا

بل ومرغوبا ، بحيث يضمن اصحاب السلطة السياسية التأييد الشعبى لنظام اجتماعى وسياسى لا يخدم فى المدى البعيد المصالح الشرعية بما يحقق الصالح العام ، ومن ثم يشكل هذا التفضيل الاعلامى للجماهير - فيما لو أدى دوره بنجاح - وضعا تفتقى الحاجة معه انى اتخاذ تدابير اجتماعية وسياسية بديلة (٥٩) .

بينما يشكل التهيب واستخدام العنف المباشر من قبل السلطة السياسية اداة هامة فى مواجهة من لا يصير مواطننا صالحا - وفق مفهومها - حيث يشكل الاستناد الى عقيدة دينية (الاسلام) مخالفة لما تكرسه الحقبة العلمانية ، ومناقضته للنظام وتوجهاته الفكرية والمذهبية ، وبوادر « وعى » أو « ارادة » يجعل من تحرك السلطة تجاهه بالقمع امرا يتسق مع رؤيتها للشرعية فى تأسيسها الوضعى (٦٠) .

واذا كان الباحث قد تناول دراسة الواقع العربى المعاصر فى علاقته بالنسق القياسى للشرعية الاسلامية وما يتضمنه ذلك من القيام بعمليات الوصف والتحليل والتفسير لواقع النظم العربية على مستوى الفكر والنظم والحركة ، فانه يبقى بيان امكانات ذلك النسق القياسى للشرعية الاسلامية فى تقويم الواقع العربى المعاصر وما ينطوى عليه ذلك من مميزات تأسيس الشرعية فى ضوء النسق الاسلامى : نقد أسانس الشرعية فى الفكر الغربى والوضعى :

فى اطار النسق القياسى لشرعية فى الرؤية الاسلامية يمكن ترشيد كثير من العمليات التحليلية الخاصة بالوصف والتفسير وذلك حين تناول الواقع العربى المعاصر بالدراسة والتحليل ، كما يقدم هذا النسق النقد والتقويم لمفهوم الشرعية وفق تأسيسه الوضعى ، والذي شاع استخدامه فى معظم الدراسات العربية فيما أسمى « بأزمة الشرعية فى النظم السياسية العربية » ، كما يسهم فى تقديم أسس مهمة فى عملية التقويم واستجابات متميزة فى النظم والحركة .

ومن أهم هذه المميزات اتأسيس الشرعية فى ضوء النسق القياسى :-

١ - مصدر الشرعية وتأسيسها :

ان أولى حقائق الافتراق والتميز التي تصل الى حد نقض مفهوم الشرعية الوضعي ، خاصة في استخدامه لدراسة الواقع العربي المعاصر - تكمن في عملية تأسيس ومصدر الشرعية ، وما يتركه ذلك من دلالات وآثار على فهم عناصر متعددة مثل :

الولاء - التشريع - ارضا - المصلحة - الامن .. الخ .

ولا شك أن الاساس الديني - الاسلامي للشرعية يختلف اختلافا جوهريا عن قيامها على أساس وضعي ، وهو اختلاف ينعكس أثره - بالقطع - فيما يتعلق بنسق الفكر أو ضبط الحركة .

فتأسيس الشرعية على أساس وضعي يترتب عليه وجود خليط من النظريات والدراسات والتعميمات المتداخلة بل والمتعارضة - احيانا - الامر الذي لا يعدو ان يكون في النهاية سوى طرح نظري سلبي في مضمونه وعقيم في نتائجه وآثاره . ومن ناحية أخرى فان الجمع في أساس الشرعية ما بين الوضعي - والديني (الوحي) لا يمكن - وما ينبغي له - أن يكون منظومة فكرية ايجابية أو اطارا منضبطا لاساس شرعية النظم وضبط حركتها .

فالرؤية الاسلامية الصحيحة لاساس الشرعية لا تحتل ما يطلق عليه الحل الوسط أو التوفيق^(١) .

واذا كان البعض قد ذهب في خصوص تأسيس الشرعية على الدين الى القول بأن الامر ينتهي في هذه الحالة أيضا لتصبح أمام سند وضعي للشرعية ، وذلك لان الممارسة والحركة من خلاله بشرية وكذا الفهم ذاته والتأويل اجتهادي وبشري ، الا أن هذا المذهب ينطوي على خطأين في آن واحد ، أحدهما يتعلق بالخبرة والتطبيق والتاريخ ، والثاني يتعلق بطبيعة المفاهيم الشرعية .

اما الخطأ المتعلق بالتاريخ فانما يكمن في تجاهل فترة هامة شكلت نوعا من الاتساق بين اصول الرؤية الاسلامية الكامنة في دلالات النصوص ، والحركة الاسلامية وفق مقتضيات تلك الرؤية « فترة الخلافة الراشدة » •

أما الخطأ الثانى المتعلق بطبيعة المفاهيم الشرعية — ومن ضمنها مفهوم الشرعية — بالتأكيد على وضعيتها فهما وتطبيقا حتى لو استندت الى الشرع ، فان هذا التأويل يهمل هذا التمييز المؤكد بين النصوص الشرعية والتطبيقات والفهم البشرى لها ، والتي يجب عرضها — جميعا — على النصوص الثابتة بصفة مستمرة ، بما ينفى عنها الافراط والتفريط فى الفهم أو الحركة ، ذلك أن المصدر — بحكم نصه الثابت المحفوظ يظل الهيا ، يؤمر المكلفون بتدبره مرارا « افلا يتدبرون القرآن أم على قلوب أقفالها ... » (٦٣) •

وبعبارة أخرى فان النصوص الشرعية — المرجعية تظل الاساس الثابت الواجب الرجوع اليه لتأسيس مفاهيم معيارية ونسق قياسية صالحة لضبط الفكر والنظم والحركة جميعا •

وفى مقابل ما ينفرد به الاساس الدينى للشرعية من مزايا وخصائص سلف الاشارة اليها نجد الاساس الوضعى للشرعية ينفطوى على كثير من المثالب والمعائب التى تنال من أساس الشرعية وتهدد استقرار النظم وتعوق مسيرة المجتمع وتطورء (٦٣) ، وكلها تتصرف الى السمة الاساسية التى يتميز بها ذلك الاساس من تعدد مصادر الشرعية بما يؤثر على وحدتها وتوحيدها وبما يؤدي الى « تفتت الشرعية » ان صح هذا التعبير (٦٤) •

(أ) فابتداء يفتقد الاساس الوضعى للشرعية وجود مقياس أساسى ثابت •

(ب) وهو على افتراض امكان التوصل الى مقياس عام الا أن هذا

المقياس يستند في بنائه الى ظواهر عارضة ومؤشرات متغيرة تعمى الامور أكثر مما تبرزها بخصوص طبيعة الظاهرة موضوع البحث والوقوف على حقيقة أبعادها ومداهما والانتهاى الى القول من ذلك مثلاً بتوافر الاستقرار السياسى وتحقق شرعية النظام اذا ما ندرت أو قلت حوادث القلق والاضطرابات والمظاهرات أو اعمال العنف^(١٥) فهذه المغالطة تخفى وراءها حقيقة هامة ترتبط بعلاقة السلطة بالمواطنين وما تملكه الاولى من وسائل وأدوات تبدأ من الاعلام الاكراهى وتصل الى حد الردع الحقيقى المسلح فى تشكيل وفرض واقع من الرضا المعيب • وهو يستخدم لتحقيق هذا الرضا الظاهرى وسائل متعددة أهمها :

— تطوير ممارسات النظم الاستبدادية فى اطار استخدام أدوات القهر المعنوى بما قد يؤدى الى انجاز حالة ظاهرية من حالات الاستقرار السياسى •

— قيام النظام فى اطار ممارسات متعددة بتشكيل حالة من حالات الرضا الظاهرى القائم على أساس تحكمه فى مؤسسات القوة فضلاً عن مؤسسات التعبئة التى يسيطر عليها •

— استخدام النظام مجموعة من الممارسات الخارجية المفتعلة فى اطار خلق حالة من حالات التعبئة على المستوى القومى ، وبما يسمى فى هذه الحالة « بالاجماع القومى » فى مواجهة عدو خارجى موهوم •

— محاولات خلق التعبئة لدى الجماهير من خلال مخاطبة الغرائز البشرية مثل النعرات القومية والاستعلاء العنصرى ، وذلك لاحداث حالة من حالات الطاعة والاستقرار الداخلى (مثال ذلك تعامل النظام الهتلرى بمقولة الجنس الآرى مع مواطنيه) •

وكل ذلك لابد أن يترك دلالاته فى التحفظ على ذلك التعميم أو العلاقة المتلازمة والمفترضة التى تصل الى حد مرادفة الاستقرار السياسى باكتساب أقصى درجات الشرعية •

ولا يبرر هذا الافتراض الخاطئ من أن الشرعية تتأسس على قاعدة من مفهوم « الرضا » والذي يعبر بدوره عن علاقة نفسية بين المواطن والسلطة تستعصى على القياس ، ووفق هذا الرأي - وفي محاولته لتخطي هذه العقبة المنهجية - والتعويل على فكرة المؤشرات كأداة منهجية قادرة على قياس درجة الشرعية - يتلزم كل من مفهوم الشرعية والاستقرار السياسي من خلال مؤشرات الأخير ، وهو أمر يتخطى الطريق المنهجي في ضرورة ضبط هذه المفاهيم ذاتها لا القيام بافتراضات لم يقم عليها دليل قاطع .

كذلك فإن التحفظ يرد على قياس أداء النظام وفاعليته بمقدار ما يحققه من انجازات على صعيد المؤشرات المادية الملموسة ، بل يقتضى الامر التعمق في تحليل طبيعة المشكلة وأبعادها وتبين كيفية اقتراب النظام الحاكم منها والحلول التى يطرحها لمواجهة(٦٦) .

وكذلك يعيب الأساس الوضعى للشرعية ما يترتب على الاخذ به من ازدواجية أساسها تعدد وتنوع مصادر الشرعية وجوهرها ، وقصور المفهوم عن صفة العموم والشمول ، على خلاف الأساس الدينى - الإسلامى للشرعية الجامع لهذه الصفات .

فتتحفظ الرؤية الإسلامية على النظر الجزئى لمفهوم الشرعية من حيث تناوله للواقع ، وذلك بدراسة فكرة جزئية مثل شرعية السلطة فحسب وبمعزل عن المستويات الأخرى للشرعية فمثل هذه الدراسات التى لا ترى بأسا من أن تتوفر على دراسة جزئية للواقع تسقط بذلك حقيقة التفاعل لاعتبارات دراسية على حد ادعائها ، وهو أمر قد يؤدى الى تشويه المفهوم من ناحية وقصور عملية دراسة الواقع وتحليله من ناحية ثانية واخفاق عملية التقويم المبنية على تلك الاحكام والتعميمات القاصرة من ناحية ثالثة .

وينطبق ذات الامر على الفصل بين ما يسمى « الشرعية القانونية »

و« الشرعية السياسية » بدعوى امكن الدراسة الجزئية لكل منهما دون اعتبار كل منهما جزء من كل .

بينما الرؤية الاسلامية ، ترفض تلك التجزئة لها على مستوى التنظير وتحليل الواقع ، حيث يشكل النسق القياسى للشرعية كلاً متكاملًا متساندا ومتفاعلا ، لا يستعير أية جزئية من جزئيات أيديولوجية وضعية ، وهى ان تشابهت مع بعض هذه الجزئيات فرادى فهو من قبيل المصادفة لا التوافق ، ذلك أن الرؤية الاسلامية لمفهوم الشرعية يجب أن تتسق — بل تحوى — كل المفردات العقائدية اليقينية فى الاسلام .

وهذه الرؤية بما تتصف به من شمول تجعل من شرعية السلطة ، وشرعية العالم بل وشرعية الرعية عمليات تتكامل فى نسق واحد يشكل نسق الشرعية ، كما أنها من خلال التأسيس الدينى للشرعية تعتبر — ان أمكن التمييز — الشرعية السياسية أو القانونية أو غيرها منضوبة فى وحدة داخل مفهوم الشرعية الدينية — الاسلامية .

بل ان شمول مفهوم الشرعية فى الرؤية الاسلامية يجعل من مسالك الشرعية وبنائها ليست منفردة أو مجزأة بفعل استقائها من الواقع ومحاكاتها له ، الا أن المفهوم القياسى يوظف هذه المسالك فى اطار الرابطة الايمانية السياسية فتتحد فى المبدأ أو التأسيس كما تتوحد فى المقاصد ، وتتوحد مجموعة من الوسائل — على تنوعها وبشرط شرعيتها — لتكريس عناصر المثالية الاسلامية وتجسيدها فى الزمان والمكان (٦٧) .

وعلى هذا فان السلطة — وفق عناصر فهمها فى الفكر الغربى — ان كان يجوز أن تمثل مسلكا شخصيا لبناء الشرعية ، فان الخلافة لا يجوز فيها ذلك وفق الشروط والوظائف الملقاة على عاتقها ، والامر على هذا النحو اذا ما اعتبرنا مسالك الشرعية الاخرى .

ويرتبط بشمول مفهوم 'الشرعية' وظيفته قضية تعدد مصادر الشرعية

وتأثير ذلك على الرؤية المتكاملة والكلية للمفهوم ، ذلك أن التكامل ومجتمع الاخوة يتسق وحقيقة التصور الكلى للشرعية الذى ينتظم اختلاف التنوع والوظائف ويرفض اختلاف التضاد . بينما التعدد النابع من مسلمة الصراع وتنازع المصالح ، والصراع من أجل السلطة فى نطاق تكوينات حزبية متباينة - وجماعات الضغط والمصالح ، فإن هذا كله فى التحليل الاخير يؤدى الى تفتيت الشرعية القائم على أساس من التعدد المستند الى تصورات الرضا النابع من قيمة الصراع التى تحكم العملية السياسية فى مجملها ، وهذا الصراع سواء وصف بالسلمية أو بالعنف يظل له تأثيره فى عملية تفتيت الشرعية بما ينعكس ذلك على شكل الحركة السياسية والمبادئ التى تنظمها^(٦٨) .

ومن ثم تبدو عملية التفتيت مع التجزئى لقضية الشرعية تتساند فى الفهم الوضعى لها ، دون أدنى محاولة لتحقيق الوحدة والتوحيد فى المصدر والمقصد ، وهذا التعدد المفضى الى التفتيت والتجزئى والنابع من طبيعة التصور الديمقراطى الغربى ذاته ، يخالف تعدد التنوع فى الوسائل والنظم والوظائف والذى يعسد فى مجمله أدوات للرابطة الايمانية السياسية فى حركتها بما لا يؤدى الى التفتيت وذلك بالتأكيد على وحدة المصدر الالهى ووحدة المقصد المتمثل فى التوحيد وتعلق كل حركة بهذا المقصد الأعلى .

٢ - اطار الشرعية (الرضا - الطاعة) :

إذا كان الرضا كإطار للشرعية يمثل قاسما مشتركا بين الأساس الدينى - الإسلامى والأساس الوضعى لها إلا أنه فى الاخير ذو طبيعة نفسية تتجاذبها الاهواء وتحدد المصالح الذاتية ، على نحو يجعل التغير والتبدل سمة ملازمة له طبيعة ومضمونا ، والامر على نقيض ذلك بالنسبة للرضا كإطار للشرعية الدينية فهو مفهوم ينبى على أصول وقواعد ثابتة وواقع ينضبط باعتبار أحكام الله ومراعاة حدوده

دونما اعتداد في ذلك أو اعتبار للعوامل والاهواء الشخصية .
ولا شك أن هذا الاختلاف اُبين ينسحب على مفهومى الطاعة والولاء من قبل المسكومين للسلطة السياسية ، فالطاعة في اطار الاساسى الوضعى للشرعية تتغير بتغير الرضا - المتغير بطبيعته دائما وأبدا ، على حين تقوم هذه الطاعة في اطار الشرعية الدينية على أساس من اقتراب السلطة أو ابتعادها عن منهج الله (٦٩) .

ومن ثم تتحفظ هذه الرؤية على تعبيرات - رغم شذووعها - لأنها غير محددة المعنى أو المستوى مثل رضا الشعب ، الارادة الشعبية ، روح الجماهير وهى تعنى تماما أنها ليست الا ألفاظا تستخدم من جانب السلطة السياسية في صورة أقرب الى الشعارات والرموز تجعلها تعبر عن رضا الشعب - اغتصابا - رغم فورانه وثورته ، والادارة الشعبية في غيابها وروح الجماهير وهى تزدهقها .

ويتساءل الباحث أخيرا حول امكانية مساهمة النسق القياسى للشرعية الاسلامية في قضية منهجية مهمة تتعلق بتصنيف النظم العربية ، خاصة أن هناك تعددا في تصنيفات تلك النظم الناجم عن تعدد المعايير التى تستند اليها تلك التصنيفات ، وهو ما يشكل من وجهة نظر الباحث - ميزة اضافية لهذا النسق .

فقه المطومات وتصنيف النظم العربية في الواقع العربى المعاصر وفق شرعيتها :

لا شك أن تصنيف النظم العربية طبقا لشرعيتها أمر محفوف بالكثير من الصعاب والمشكلات المنهجية والعملية ، ومرجع ذلك يعود الى :

١ - عدم توافر الكتابات والبحوث الجادة في هذا الخصوص ، واستناد المتوافر منها الى أصول أجنبية تقوم على مفاهيم غريبة مثل : المحافظة - الثورية - التقليدية - التقدمية - التحديث -

الانتقالية ، فضلا عن مفهومها الخاص للدين والذي يخالف - كما بينا آنفا فهم الرؤية الاسلامية من حيث شمول دائرته ومن ثم تأثيره ، وهو أمر أصاب معظم هذه التصنيفات بالقصور حيث لم تقم قبل تبني هذه المعايير الغربية بمراجعتها ونقد المفاهيم الاساسية التي تستند اليها .

٢ - اذا كانت الصعوبة السابقة تتعلق بهيمنة المصادر الغربية والاجنبية على عملية تصنيف النظم العربية على وجه الخصوص ؛ فان هذه الصعوبة تتعلق بعملية التصنيف ذاتها كعملية منهجية ، حيث تعتبر من العمليات المنهجية المركبة التي تشتمل على مجموعة من المعايير المتداخلة ، وهذه العملية اذ تجد صعوبتها في طبيعتها الا ان تعلقها بمفهوم الشرعية وما يتسم به من صفات الشمول والتعقيد يضيف اليها التصنيف صعوبات أخرى تسهم في تعقيدها .

٣ - وأخيرا يأتي في هذا الصدد ما تتميز به المعلومات المتاحة حول شرعية النظم العربية خاصة ، من كونها مادة متحيزة تقدم في معظمها من قبل السلطات السياسية الحاكمة بحيث تعد في الغالب الاعم تبرير الشرعية وحركة النظم العربية أكثر من كونها اطارا فكريا يمكن من خلاله الحكم على شرعية هذه النظم وتقويمها ومن ثم ينبع هذا التحيز المبدئي من عناصر ثلاثة .

(أ) غياب كثير من المعلومات الهامة التي تسهم في عملية التحليل والتصنيف للنظم العربية بصدد مسألة الشرعية ، خاصة مع الاخذ في الاعتبار ذلك الشمول والتفاعل بين جوانب مفهوم الشرعية .

(ب) التحكم في المعلومات من جانب النظم الحاكمة خاصة تلك التي تعين على فهم شرعية هذه النظم ، اذ من المنطقي ألا تقدم هذه النظم شهادة ادانتها .

(ج) مدى مصداقية المعلومات المتاحة فيما يتعلق بالعملية السياسية داخل النظم العربية خاصة حينما تستقى من مصادر مباشرة

أو غير مباشرة صادرة عن تلك النظم ذاتها .

بل يمكن القول أن الحائنة التي تتواجد عليها هذه المعلومات تعتبر أحد مظاهر الازمة المتعلقة بقضية الشرعية خاصة على مستوى النخب الحاكمة .

وفي هذا الإطار فإن القيام بعملية التصنيف — بحيث يمكن التغلب على تلك الصعوبات النسبية — لا يعنى القيام بها على نحو أكمل وأمثل ، إذ يشكل غياب المصدر الموثق والموثوق به للمعلومات — الى حد ما — أكثر هذه الصعوبات تأثيرا على عملية التصنيف ، ومن ثم فإن القيام بها إنما يدخل في إطار الممكن والمتاح من هذه المعلومات سواء على مستوى تأسيس الشرعية من خلال الوثائق الأساسية للنظام السياسى ، أو على مستوى تنصيب السلطة وعملية ابنادها من خلال طرق توليها المخنفة وأخيرا على مستوى الحركة ومدى اتساقها مع عناصر ومقاصد الشرعية الإسلامية وهذا المستوى الأخير تعتبر المعلومات فيه نادرة الى حد كبير ومتناقضة ، كما أن كثيرا من التصنيفات المتاحة للنظم العربية^(٢٠) وفق حقيقة الشرعية لا تتخطى تلك الصعوبات ولا تتميز بالدقة المطلوبة ، ذلك أنه لم يعد يكفى القول بالنظم الجمهورية أو الملكية ، والنظم التقليدية والمحافضة أو النظم الثورية التقدمية ، أو نظم الحزب الواحد أو التعدد الحزبى ، أو النظم ذات المسلك الشخصى أو الأيدلوجى العقائدى ، دون أدنى محاولة تذكر لاعادة النظر في محتوى ما هو ملكى أو جمهورى ، بحيث تظل النظم الجمهورية وفق وسائل اسناد السلطة تتبع أساليب هي أقرب الى الوراثة — ان لم تكن بحذافيرها — فانها تتفق معها جوهرًا ، وكذلك مضمون ما هو تقليدى ومحافظ ، وما هو ثورى وتقدمى ، وفضلا على ذلك فإن الخطوط الفاصلة بين هذه النظم قد تلاشت في أشكال وأنماط التحالفات السياسية المصلحية والممارسة على مستوى الاقوال لا مستوى الحركة السياسية الراسخة الدائمة ، أما التقسيم وفقا لمعيار الحزب فإنه بدوره ليس بأحسن حال ممن

المعايير السابقة ، حيث أن الممارسة صارت لا تختلف كثيرا في نظم الحزب الواحد أو نظام يأخذ بالتعدد الحزبي أو حتى نظام بلا أحزاب ، كما أن التصنيف وفق المسالك لا يعبر عن حقيقة الامر بحيث تظل النظم وفق ممارستها شخصية ووفق ادعاءاتها عقائدية ذات أيديولوجية واضحة ، كل ذلك وغيره يجعل إعادة النظر في هذه التصنيفات - التي لا تؤصل معاييرها - عملية ضرورية^(٧١) ، وان تأسيس الشرعية فضلا عن معاييرها الأساسية وتدرجاتها وتميزاتها يشكل خطوة حيوية وضرورية في هذا المقام ، فالنظم العربية وفق هذا التأسيس تقع جميعها - الا فيما ندر - في اطار الحقبة العلمانية وتعيش واقع الاستبدال ، وهي جميعها تقع في مفرق طريق بصدد بناء الشرعية واصفائها أو استكمالها غير أن ذلك لا يمنع من تصنيفها وفق قواعد أساسية تحكم عملية التدرج بحيث تقع بعضها قريبة من المنطقة الأساسية لفقدان الشرعية ، بينما تقع أخرى قريبة من نقطة اكتمال الشرعية مع بعدها النسبي عنها .

وهذه الرؤية اذ تسلم بتلك التحفظات وتأخذ في الاعتبار تلك الملاحظات فان ذلك يساعد في تقويم شرعية هذه النظم العربية والنظر الى المسألة في حقيقتها وجوهرها ومن ثم يمكن الإشارة الى مجموعات من حيث درجة تأسيس الشرعية في تلك النظم :

المجموعة الاولى : مستوى عال من تأسيس الشرعية يتميز بقدر من الوضوح : المملكة السعودية ، السودان ، اليمن الشمالي .
المجموعة الثانية : مستوى أقل في تأسيس الشرعية من حيث درجة الوضوح : الكويت ودول الخليج العربي ، مصر ، الجزائر ، سوريا ، العراق وليبيا .

المجموعة الثالثة : مستوى الاستظهار الواضح في تأسيس الشرعية مثل : الاردن والمغرب والعراق من حيث ادعائها النسب النبوي .
المجموعة الرابعة : مستوى مستدنى من تأسيس الشرعية يقترب

من فقدانها مثل : نظام اليمن الجنوبي انذى يؤكد على الاستبدال العقيدى من خلال الاستناد الى العقيدة الماركسية اللينينية • وتونس من حيث صدور بعض القوانين المتحدية للشرع الاسلامى مؤكدة على تمسكها بالتأسيس العلمانى واستمرارها فى واقع الاستبدال •

بينما من حيث درجات اسناد السلطة فان تلك النظم بأجمعها تقع فى دائرة واحدة (٧٦) من المذالفة للأسس الاسلامية مع تدرجات شكائية ومن هنا يمكن تقسيمها الى مجموعتين أساسيتين .

المجموعة الاولى : نظم وراثية صريحة ومعلنة مثل : المملكة العربية السعودية ودول الخليج العربى ، والمغرب والاردن بحيث تنص وثائقها على آليات عملية الوراثة وولاية العهد •

المجموعة الثانية : نظم استبدادية تحقق جوهر الاكراه فى اسناد السلطة السياسية مثل : كافة النظم الجمهورية العربية كالعراق وسوريا واليمن الشمالى والجنوبى ومصر وليبيا والسودان والجزائر وتونس •

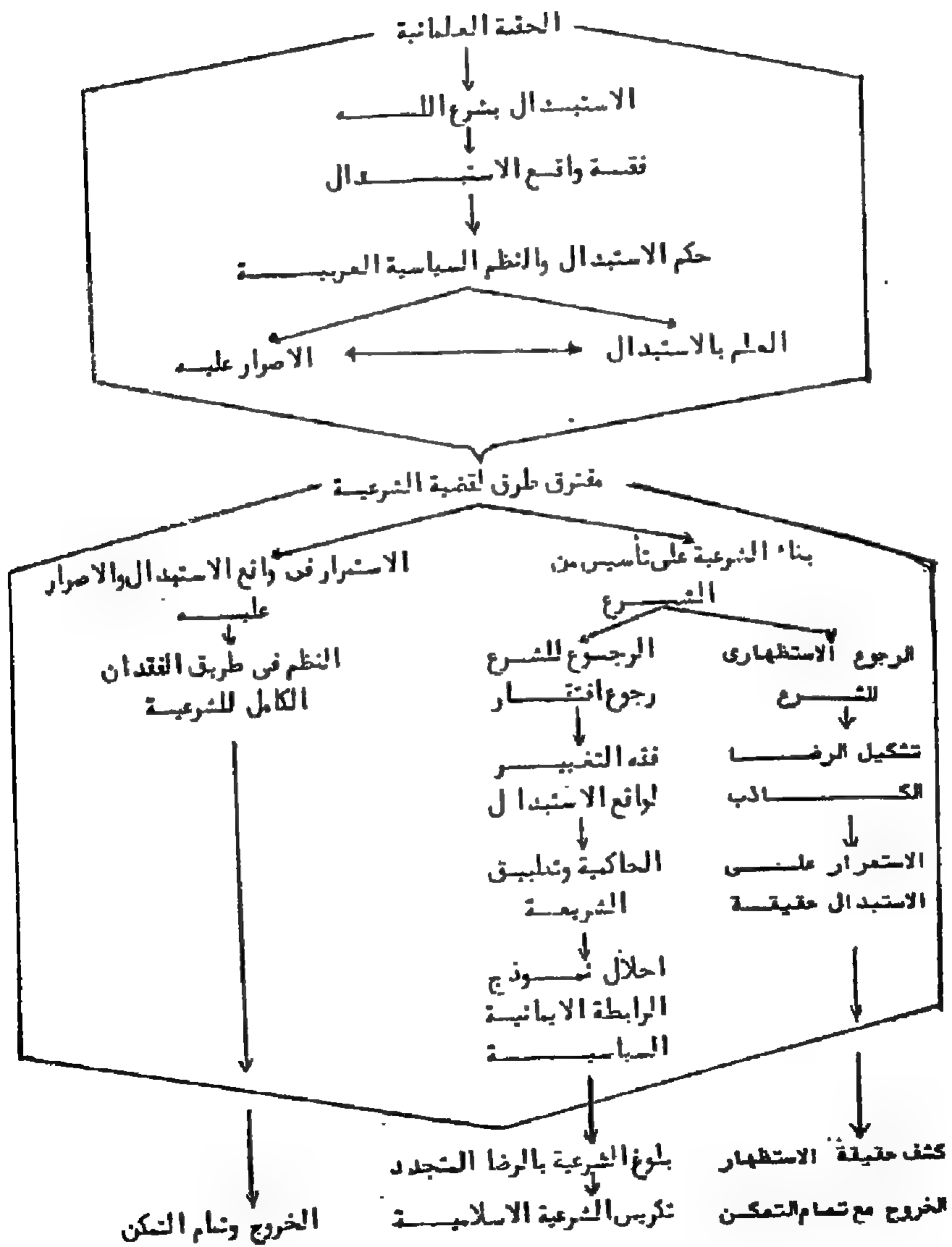
أما من حيث اتساق الحركة مع تأسيس الشرعية فان النظم جميعها واقعة فى الحقبة العلمانية وواقع الاستبدال وواقع الرجوع للشرع رجوع استظهار يعتبر الانفراق فيها بين الحركة وتأسيس الشرعية عملية واضحة فضلا على أن كثيرا من هذه النظم لا تعبر عن تأسيس واضح للشرعية بما يجعل حركتها بداهة على غير التأسيس للشرعية على أساس من الاسلام وهو ما يجعل أمر تصنيفها على هذا المعيار أمرا ليس ميسورا •

ويبقى تحفظ أساسى يتمثل فى أن هذه التصنيفات تقتصر على مستوى النظم العربية أما على مستوى حركة الشعوب وكذلك علمائها ، فانهما وان جعلتا عملية المطالبة بالحكم بالشرعية وتطبيقها مطلباً أساسياً إلا أن هناك فئات متغربة وعلمانية رافضة لذلك ، وتتفاوت

الاوران النسبية لكلا الاتجاهين في المجتمعات العربية حسب تمكن الانخراط في الحقبة العلمانية ، وكذلك فان شيوع الحركات الاسلامية ومطالبة علماء الدين بتطبيق الشرع تتفاوت في الدرجة والقوة ، مع الاخذ في الاعتبار أن تمكن التوجهات العلمانية سواء على مستوى النخبة السياسية أو المثقفة ربما يجعلها ، أمر تكون ونضج حركة اسلامية مناهضة قوية أمرا واردا ، وفي هذا الاطار فان تونس توجد فيها حركة اسلامية قوية بما يجعلها ربما تتقدم خطوات من حيث التصنيف عن نظم أخرى لا تتواجد فيها حركة اسلامية على نفس المستوى والنضج والقوة فضلا على أن كثير من النظم العربية تتكتم أمر الحركة الاسلامية فيها بحيث لا تتوافر المعلومات الكاملة عنها بما يجعل أمر تصنيفها عملية صعبة لا تتأتى الا في ظل التوفر في دراسة هذه النظم العربية وحركة الرعية فيها ، والوظيفة السياسية للعلماء دراسة متأنية وتفصيلية تأخذ في اعتبارها دراسة الواقع وفقه الاسباب الكامنة خلف ظواهره المتعددة ، وبغير تلك الدراسة تصبح عملية التصنيف تدخل في نطاق الاستحالة أو العبث ان تصدر لها منصدر بلا مكنة وتقصى وتحروبيان(٣٣) .

وبناء على هذا التحليل ، ومعايير التصنيف يمكن اجمال ما يقدمه النسق القياسي للشرعية الاسلامية في علاقته بالواقع العربي المعاصر ونظمه السياسية في الشكل التالي :

النسق القياسي للشرعية الإسلامية والواقع العربي المعاصر
في إطار الابتلاء كحال ملازم
للشرعية



قضية الشرعية في النظام السياسي السعودي :

ان افراد النظام السياسي السعودي بالتحليل ينبع من خصوصية التعامل معه في ضوء النسق القياسي للشرعية الاسلامية والاطار التحليلي للواقع العربي المعاصر ، وهذه الخصوصية لها جملة هامة من الدواعي :

أولا - النظام السعودي ووضوح تأسيس الشرعية :

يعد النظام السياسي السعودي أوضح النظم العربية في تأكيد تأسيسه على قاعدة من الاسلام ، معتبرا بذلك أن القرآن يشكل الدستور المكتوب والاقرار بحاكمية الشرع في حركة المجتمع^(٧٤) .

ثانيا - النظام السعودي ومنازعة تأسيس الشرعية عقب الثورة الايرانية :

شكلت الثورة الايرانية بعد قيامها وتأسيس شرعيتها على الاسلام ، نموذجا مخالفا للنظام السعودي في طريقة تأسيس الشرعية ، وهو ما قد يثير قضية التأسيس الحقيقي للشرعية استنادا الى الاسلام فبينما تمثل ايران التفسير (الثوري) للاسلام ، فانها تتهم النظام السعودي بتفسير الاسلام وفق مصالحه والرجوع له استظهارا ، وزادت الحرب العراقية الايرانية قضية الشرعية وتأسيسها في العالم العربي ككل - بما فيها النظام السعودي الذي ساند العراق غموضا ، وهو أمر أدى الى الاضطراب والخلط بين التأسيس الاسلامي للشرعية وبين التأسيس القومي لها في كثير من النظم العربية المختلفة^(٧٥) .

ثالثا - النظام السعودي والحقبة العلمانية :

يشكل النظام السعودي بدرجة أو بأخرى استثناء من الحقبة العلمانية وواقع الاستبدال ، غير أن مع نمو الأخذ بالحدثة وعدم قدرة النظام على ضبط الآثار الناجمة عنها فان الباحث يستطيع القول

أن بدايات التسرب العلماني بدت تبرز في المجتمع السعودي بما قد يشكل تأثيرا على تأسيس الشرعية الاسلامية بدرجات متفاوتة خاصة في جوانب اتساق الحركة مع قواعد الشرعية وذلك مع بروز طائفة قد تعلموا تعليما علمانيا ، فضلا عن استقدام أساتذة من جامعات ذات أطر ومناهج دراسية علمانية بما يعنى ان استثناء النظام السعودي ... ومع تعاظم هذا الدور - قد يؤدي الى مزيد من انخراطه في الحقبة العلمانية مع استمرار عملية التسرب العلماني دون ضبطها (٧٦) .

وفي ضوء خصوصية 'النظام السياسي السعودي ودراسة شرعيته' فانه يمثل استثناء من التحليل السابق الذي استند في أساسه على الحقبة العلمانية وواقع الاستبدال وذلك من خلال وضوحه في تأسيس الشرعية على الاسلام فضلا على ذلك فان انخراطه في الحقبة العلمانية لم يتم على نفس مستوى النظم العربية الاخرى ، غير أن هذا الاستثناء لا يعتبر كاملا رغم أنه يعد من أكثر النظم اقترابا من عملية الشرعية من حيث التأسيس ذلك أن عناصر الشرعية غير مكتملة الجوانب فضلا عن قصوره في اطار اتساق الحركة مع قواعد التأسيس للشرعية الاسلامية ، بحيث يمكن القول أن هناك مجموعة من العوارض المنقصة للشرعية لا الناقضة لها .

وهو ما يتطلب التأكيد - في هذا المقام - أن نظاما عربية هي أقرب الى فقدان الشرعية من غيرها وفق عناصر تأسيس النسق القياسي لمفهوم الشرعية الاسلامية وأن نظاما أقل منها من حيث عوارض الشرعية ، وفي هذا المقام ليس لباحث وفق هذا الاطار التحليلي سوى أن يحقق الأمر من خلال فقه الواقع : طبيعته وعناصره والتميز بين مستويات الشرعية المختلفة أن يضع نظاما قد يكتسب درجة من درجات الشرعية مثل النظام السعودي خاصة على مستوى التأسيس على قدم المساواة مع نظام مثل اليمن الجنوبي الذي يجعل من العقيدة الماركسية أساسا لحركته في المجتمع وشرعيته ، أو نظام مثل تونس الذي يصدر قوانين تتضمن فحواها مخالفة للشرع بصورة

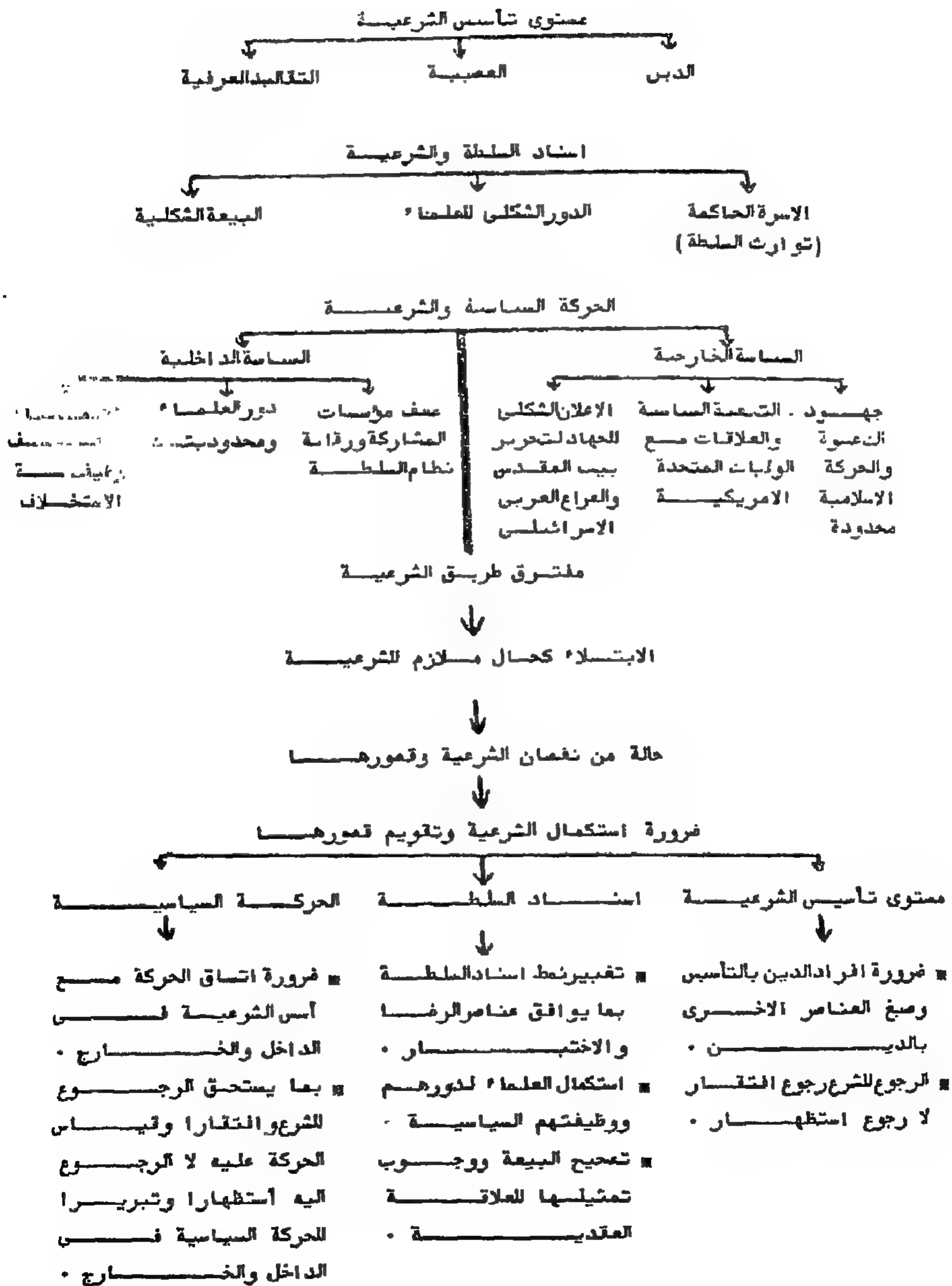
تعبّر عن الاختيار والاصرار من جانب النظام وبما يشكل ذلك طعنا غير مباشر بالشريعة وصلاحيّة أحكامها واستقرارها وثباتها •

وهذا التأكيد من الأهمية بمكان في عملية التصنيف بما يوجه النظر الى ضرورة اعتبار مجموعة من الشروط في فقه الواقع وفقه الأحكام معاً •

فضلاً على ذلك فإنه على مستوى الحركة السياسية يجب ألا نغفل أن النظام السعودي يمتلك مجموعة من القنوات لا تتخذ بالضرورة شكل المؤسسات السياسية^(٧٧) المعهودة مثل : الحسبة للقيام بالأمر بالمعروف والنهي عن المنكر ، والمحليات والقبائل والتقسيمات الإدارية ، ورفع الحجاب للرعية لرفع المظالم وقضاء الحوائج ، والاستناد الى مشورة العلماء في بعض الأمور ، بما يعبر عن دور قوى نسبياً لهم في وظيفتهم السياسية •

الا أن ذلك لا يعفى الباحث من التصريح أن النظام السعودي لا يزال يقع في مفرق طريق بصدد مسألة الشرعية واستكمال أركانها سواء على مستوى التأسيس أو النظم أو الحركة وهو ما يوضحه الشكل التالي :

خصوصية شرعية النظام السعودي



وبناء على التحليل السابق للواقع العربى فان النظم العربية المختلفة تعتبر فى مفترق طرق بالنسبة لقضية الشرعية ، كما أنها فى ابتلاء دائم كحال ملازم بلشرعية سواء فى استكمالها فى حالة نقصانها أو اكتسابها عند اقترابها من حالة فقدان ، أو فى تكريس قواعدها وحمايتها وتمكينها فى حالة لايمان بها وانجازها واقعا محققا ، وهذه المقولة تصدق على كافة النظم السياسية العربية على تفاوت فى الدرجة والترتيب •

والشرعية اذ ترتبط بحركة الامة فى كافة المناحى ، فانما تتعلق بصورة لا تنفصم بقضية المشاركة ، وهو أمر يفرض التعرض لنسق « الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر » كنسق قياسى للمشاركة فى الرؤية الاسلامية ، بما يترك دلالة على خصوصية تحليل حركة أهم عناصر الامة ، وتقويم الواقع العربى المعاصر وحركته على أساس من هذا النسق ، وما يقدمه من استجابات لكثير من الازمات المثارة فى هذا المقام وعلى المستويات المتعددة من فكر ونظم وحركة •

وهذه النقاط جميعا تشكل موضع اهتمام الفصل القادم •

هوامش الفصل الثاني

(١) والشريعة والشرع والمشرعة المواضع التي ينحدر الماء منها وبها سمي ما شرع الله للعباد شريعة ، والشريعة والشريعة في كلام العرب مشرعة الماء وهي مورد الشاربة التي يشرعها الناس فيشربون منها ، وشرعت في هذا الأمر شروعا أي خضعت فيه . . . والشريعة والشريعة ما سن الله من الدين وأمر به . وفيه قوله تعالى « ثم جعلناك على شريعة من الأمر » ، وقوله تعالى « لكل جعلنا منكم شرعة ومنهاج » قيل في تفسيرها الشرعة في الدين والنهاج : الطريق ، قيل الشرعة والنهاج جميعا هي الطريق ، والطريق ههنا الدين . . . وشرع فلان إذا أظهر الحق وقمع الباطل .

أنظر المعاجم اللغوية السابقة ، مادة شرع .

(٢) أنظر في هذا الفهم إتاصيل مفهوم الشرعية في الرؤية الإسلامية : د . حامد ربيع ، سلوك المالك . . . ، مرجع سابق ، ج ١ ، ص ٤٨ ، ص ٢١٠ - ٢١٢ (هامش) .

أنظر أيضا في تأصيل هذا النسق بصفة عامة :

د . علي جريشة ، أصول الشرعية الإسلامية : مضمونها وخصائصها ، القاهرة : مكتبة وهبة ، ١٣٩٩ هـ - ١٩٧٩ م .

د . علي جريشة ، أركان الشرعية الإسلامية ، حدودها وآثارها ، القاهرة : مكتبة وهبة ، ١٣٩٩ هـ - ١٩٧٩ م .

د . علي جريشة ، مصادر الشرعية الإسلامية ، القاهرة : مكتبة وهبة ، ١٩٧٩ .

د . منى أبو الفضل ، مدخل منهجي . . . ، مرجع سابق ، ص ٤٦ وما بعدها .

د . مصطفى كمال وصفي ، المشروعية في النظام الإسلامي : كتاب في أصول التنظيم الإسلامي ، القاهرة : مطبعة الأمانة ، ١٣٩٠ هـ - ١٩٧٠ م .

د . مصطفى كمال وصفي ، مصنفه النظم الإسلامية ، مرجع سابق ، ص ١٠٣ وما بعدها .

د . فؤاد النادى ، مبدأ المشروعية وضوابط خضوع الدولة للقانون في الفكر الإسلامي ، القاهرة : مطبعة دار نشر الثقافة ، ١٩٧٣ ، ص ١٨ وما بعدها .

د . سعد الدين إبراهيم ، مصادر الشرعية في الأنظمة العربية « ضمن ندوة أزمة الديمقراطية في الوطن العربي ، ليماسول - قبرص ، ٢٦ نوفمبر - الأول من ديسمبر ١٩٨٣ ، ص ٢ وما بعدها .

والبحث على قيمته إلا أنه عندما أنسار الى مفهوم « الشرعية الإسلامية »

قد اختزله في أحد أشكاله وصوره وهو مفهوم « البيعة » دون التطرق الى جوانب وأشكال أخرى للمفهوم .

وفي تأصيل مفهوم الشرعية في التصور الغربى انظر :

حسنين توفيق ابراهيم ، مشكلة الشرعية السياسية في الدول النامية ، رسالة ماجستير غير منشورة ، جامعة القاهرة : كلية الاقتصاد والعلوم السياسية ، ١٩٨٥م ، ص ١٣ - ٨٨ .

ومجموعة مصادر أخرى سنحيل إليها عند المقارنة بين المفهوم الوضعى للشرعية والمفهوم الاسلامى وتميز الأخير عن الأول .

(٣) فابن القيم يعرف في مقدمة كتابه : الطرق الحكيمة في السياسة الشرعية على لسان ابن عقيل في الفنون « . . جرى جواز العمل في السلطة بالسياسة الشرعية انه هو الحزم ، فوال شافعى « لا سياسة الا ما وافق الشرع » فقال ابن عقيل : السياسة ما كان فعلا يكون معه الناس اقرب الى الصلاح وأبعد عن الفساد ، وان لم يكن يصفه الرسول ولا نزل فيه وحى فان أردت بقولك الا ما وافق الشرع أى لم يخالف ما نطق ، فصحيح ، وان أردت : « لا سياسة الا ما نطق به الشرع » فغلط وتغليط للصحابة ، فقد جرى من الخلفاء الراشدين ما لا يجحد عالم بالسنن » .

ويؤكد الامام ابن القيم هذا المعنى من أن التشريع السياسى الاسلامى يضع بين يدى ولى الأمر سلطة تقديرية لتصريف شئون الدولة حسبما يقتضيه العدل والمصلحة شريطة ألا يخالف روح التشريع العامة ومقاصده الأساسية ولو لم يرد بهذه النظم والاجراءات نص خاص بكل منها . . « فانا ظهرت امارات العدل وأسفر وجهه بأى طريق كان فثم شرع الله ودينه ، أى بناء على المصلحة المرسله وقواعد التشريع والادلة الاجمالية ومقاصد التشريع العامة . ثم ينتهى الى أن هذه (السياسة) القائمة على الاجتهاد بالرأى من أهله في استنباط الحلول والنظم الملائمة لمقتضيات كل عصر بمشاركة أهل الخبرة والتخصص العلمى في شؤون الحكم من الدين بل هى (العدل) بعينه حيث يقول :

« فلا يقال ان السياسة العادلة مخالفة لما نطق الشرع بل هى موافقة لما جاء به بل هى جزء من اجزائه . . وانما هى (عدل) الله ورسوله ظهر بهذه الامارات والعلامات ولو لم ينطق بها الشرع مادامت تفضى الى مقصوده من اقامة الحق وتحقيق العدل والتوسط الذى ما أرسل الله تعالى الرسل وانزل الكتب السماوية الا لذلك) .

انظر :

ابن القيم ، الطرق الحكمية والسياسية الشرعية ، القاهرة : مطبعة

السنة المحمدية ١٩٥٣م ، صص ٤ - ٥ ، ١٣ - ١٤ .

هذا وقد ادرك المحققون من العلماء المحدثين ايضا هذه المعانى التى قامت عليها سياسة التشريع في الاسلام ، ذلك أن السياسة الشرعية جملة انما تعنى ، « تعهد الامر بما يصلحه » ويؤكد هذا المعنى الامام ابن فرحون في بيان أن سياسة التشريع العادلة التى يتوصل بها الى مقاصد الشريعة يجب العمل بها لأنها أساس في اظهار الحق .

ذلك أن سياسة التشريع نفوم اساسا على فقه المصالح فيما لا نص فيه ، من حيث قواعد وضوابط المصلحة المعتبرة بما يؤكد الاستجابة لما تقتضيه مصالح الامة والدولة في كل بيئة وعصر . واعتبارها المقاصد (القيم العليا) والمقصد الاعلى (التوحيد) التى تكمن وراء الصيغ والنصوص ويستهدفها التشريع ، جزئيات وكليات ، وهى سبب ومناط الالتزام السياسى من حيث هى قيم (عليا ثابتة مستقلة وانسانية وعالمية وخالدة) تتعلق بالفطرة وتتسم بالمعقولية والواقعية وامكانية التطبيق في اطار منضبط وتتعلق بسلطة الدولة التى انيط بها مهمة تحقيقها واقعا وعملا من خلال المصالح العامة وما تقتضيه من نظم واجراءات تضافرت على استنباطها الخبرة العلمية المتخصصة والتبصر بالنتائج الواقعة أو المتوقعة ، ومن هنا كانت تلك (القيم) أو الاصول الكلية والمقاصد العامة ، أساس الشرعية العليا للدولة وبما توجبه من التزام سياسى ، وشرعية التدبير السياسى الواقعى ، ووجوب الطاعة والنصرة والولاء للسلطة شرعا من قبل الرعية في اطار التكافل السياسى والاجتماعى والاقتصادى .

ويعرفها ابن تيمية بقوله « .. فيها جوامع السياسة الالهية والايالة النبوية لا يستغنى عنها الراعى والرعية اقتضاها من أوجب الله نصحه من ولاة الامور ... » واذا كانت الآية قد اوجبت اداء الامانات الى أهلها والحكم بالعدل فهذان جماع السياسية العادلة والولاية الصالحة ، .

انظر :

ابن تيمية ، السياسة الشرعية .. ، مرجع سابق ، المقدمة .

وفي مؤلف عبد الله جمال الدين يحقق مفهوم « السياسية الشرعية » رابطا اياه بحقوق الراعى وسعادة الرعية ، فالسياسة نوعان احدهما السياسة الظالمة وقد نهت الشريعة المطهرة عنها ، وثانيهما السياسة العادلة وهى التى تأخذ الحق من الظالم وتدفع المظالم وتردها الى أهلها وتزجر اهل الفساد وتوجب الشريعة المطهرة سلوكها وتعتمد عليها في اظهار الحق .. ، .

وفصول الكتاب في مجملها تعبر عن فهم طيب لمفهوم السياسة الشرعية وارتباطه بقضية الشرعية .

انظر :

عبد الله جمال الدين ، تعريب السياسة الشرعية في حقوق الراعى وسعادة
الرعية ، مصر ، مطبعة الترقى ، ١٣٨ هـ ، ص ٧ وما بعدها .

وفي تعريفات حديثة نسبيا غير منقطعة الصلة بتلك المعانى المبكرة يعرفها
الاستاذ عبد الوهاب خلاف بأنها توافق ما اراده الفقهاء من « . . . ان السياسة
هى فعل شئ من الحاكم لمصلحة يراها وان لم يرد بذلك الفعل دليل جزئى
فالسباسبية الشرعية على هذا هى العمل بالمصالح المرسلة التى لم يقيم من
الشارع دليل على اعتبارها أو الغائها ، وغير انفقها ارادوا بها معنى عام . . .
وهو تدبير مصالح العباد على وفق الشرع ، ولما كان هذان المعنيان غير
متباينين وبينهما صلة وثيقة . . . فليس ما يجمع أن يراد بالسياسة الشرعية
معنى يعم المعنيين ، وعلى هذا فعلم السياسة الشرعية علم يبحث عما تدار به
شئون الدولة الاسلامية من القوانين والنظم التى تتفق وأصول الاسلام ، وان
لم يقيم على كل تدبير خاص ، فالسياسة الشرعية هى تدبير الشئون العامة
للدولة الاسلامية بما يكفل تحقيق المصالح ودفع المضار مما لا يتعدى حدود
الشرعية وأصولها الكلية . . . فتدبير هذه الشئون والنظر في اسمها ووضع
قواعدها بما يتفق وأصول الشرع هو السياسة الشرعية .

انظر في ذلك :

عبد الوهاب ، خلاف ، السياسة الشرعية أو نظام الدولة الاسلامية في
الشئون الدستورية والخارجية والمالية ، القاهرة : دار الانصار ، ١٩٧٧
ص ٤ - ٦ ومواضع أخرى .

قرب الى هذا الرأى :

عبد الرحمن تاج ، السياسة الشرعية والفقہ الاسلامى ، القاهرة : مطبعة
دار القاليف ، ١٩٥٣ ، ص ١٠ وما بعدها .

انظر ايضا في هذا المفهوم الموسع للسياسة الشرعية وعلاقته بقضية
الشرعية :

د . فتحى الدرينى ، خصائص التشريع الاسلامى . . . ، مرجع سابق
ص ١٨٩ وما بعدها .

د . فتحى الدرينى ، الحق ومدى سلطان الدولة في تقييده ، بيروت .
مؤسسة الرسالة ، ط ٣ ، ١٩٨٤ ، ص ١٠٥ - ١٠٦ .

د . فتحى عثمان ، الفكر القانونى الاسلامى ، القاهرة : مكتبة وهبة ، د . ت
ص ١٠٧ .

الصادق المهدي ، العقوبات الشرعية وموقفها من النظام الاجتماعى الاسلامى
انخرطوم : مطبعة النور ، د . ت أنظر مقدمة د . فتحى عثمان ص ١١ - ١٢ .

د . فتحى عثمان ، من اصول الفكر السياسى الاسلامى . . . ، مرجع سابق .

د. حامد ربيع ، سلوك المالك ، مرجع سابق ، ط ١ ، ص ٧٨ .

(٤) انظر : على عبد الرازق ، الاسلام واصول الحكم : دراسة ووثائق
تحقيق : محمد عمارة ، بيروت المؤسسة العربية للدراسات والنشر ، ١٩٧٢م .

(٥) انظر في هذا التوجه :

خالد محمد خالد ، من هنا نبدا ، القاهرة : دار الفكر العربي ، ط ٦
١٩٥٢ ، صص ١٥٤ - ١٥٩ ، من الجدير بالذكر أن المؤلف عاد عن قوله
بالفصل بين الدين والسياسة في كتابات كثيرة له لذا لزم التنويه للامانة العلمية .
د. حسين فوزي النجار ، الاسلام والسياسة ، القاهرة : دار الشعب
١٩٧٨ ، المقدمة .

وقد تعرضت معظم الكتابات للرد على كتاب الشيخ على عبد الرارق سواء
خصصت لذلك دراسة بأكملها او تعرضت لذلك في كتبها الخاصة بنظام الحكم
في الاسلام .

انظر على سبيل المثال :

الشيخ محمد الخضر حسين ، نفى كتاب الاسلام واصول الحكم
القاهرة : المطبعة السلفية ، ١٣٤٤هـ - ١٩٢٥م .

محمد بخيت المطيعي ، حقيقة الاسلام واصول الحكم ، القاهرة : المطبعة
السلفية ، ١٣٤٤هـ .

محمد الطاهر بن عاشور ، نقد علمي لكتاب الاسلام واصول الحكم ، القاهرة :
المطبعة السلفية ، ١٣٤٤هـ .

د. محمد ضياء الدين الرئيس ، الاسلام والخلافة في العصر الحديث : نقد
كتاب الاسلام واصول الحكم ، القاهرة : دار التراث ، ١٩٧٧م .

د. مصطفى حلمي ، نظام الخلافة في الفكر الاسلامي ، الاسكندرية : دار
الدعوة ، ١٩٧٧ ، صص ٤ - ٧ .

انظر ايضا : المبحث القيم الذي عقد د. العوا في النظام السياسي الاسلامي
مرجع سابق ، وعنوان المبحث ز في الدين والدولة) صص ١٢٩ - ١٤٤ .

انظر ايضا : د. حازم عبد المتعال الصعيدي ، الاسلام والخلافة في العصر
الحديث القاهرة : مكتبة الآداب ، ١٤٠٤هـ - ١٩٨٤م ، صص ٥٦ - ٧٤ .

(٦) انظر : محمد متولى الشعراوى ، الشورى والتشريع في الاسلام
القاهرة : دار ثابت ، الكتاب الاول ، ديسمبر ١٩٨٠م ، ص ١٤ .

(٧) انظر في هذا :

E.I.J. Rosenthal Political Thought in Medieval Islam, Cambridge University Press, 1958, PP. 8 - 9.

انظر : آية الله الخميني ، من هنا المنطلق : مجموعة رسائل حيوية بيروت - الكويت ، دار التوحيد الاسلامي ، ط ٢ ، ١٣٩٩ هـ - ١٩٧٩ م ، ص ٧ .
انظر ايضا في هذا الفهم المتميز لمفهوم الدين في الرؤية الاسلامية واختلافه عن معناه في الحضارة الغربية :

Mohammad Aziz, The Nature of Islamic Political Theory Op. Cit, P. 2.

انظر كذلك في تعلق مفهوم الدين بالشرعية :

محمود محمد شاكر ، أباطيل واسمار ، مرجع سابق ، ص ٥١٨ .
انظر ايضا في العلاقة بين الدين والسياسة في التراث الاسلامي وتميز هذه العلاقة عن مثيلتها في المسيحية وما تتركه هذه العلاقة من دلالات وآثار على مستوى الفرد المؤمن بها ، وعلى مستوى المؤسسات الاجتماعية والسياسية :

H.A.R. Gibb, «Religion and Politics in Christianity and Islam», in, Islam and International Relations ; Edited by : J. Harris Practor, Fall Mall Press, U.S.A., 1965, PP. 3 - 23.

انظر ايضا :

Ali Dissuki, Secularization., Op. Cit. PP. 49 - 55.

(٨) مهدي شمس الدين ، العلمانية ، الكويت : مكتبة الألفين ، ط ٢ ، ١٩٨٢ ، ص ٧ .

(٩) المرجع السابق ، ص ٨٤ .

(١٠) المرجع السابق ، ص ص ٨٠ - ٨١ .

وقارن ايضا :

د محمد عمارة ، الاسلام بين العلمانية والسلطة الدينية ، القاهرة : دار ثابت : ١٩٨٢ ، ص ٥ وما بعدها .

(١١) انظر في هذه الرؤية تفصيلا :

أبو الأعلى المودودي ، الاسلام والمدينة الحديثة ، ط ٢ ، القاهرة ، دار الانتصار ١٩٧٨ م ص ص ١٨ - ٢٥ .

أبو الأعلى المودودي ، بين الدعوة القومية والرابطة الإسلامية ، القاهرة : دار الانصار ، ١٩٧٨م ، صص ٦٨ - ٦٩ .

أحمد بهجت ، العلمانية ، الاهرام ، ١٩٨٥/١/٣ .

د . أحمد كمال أبو المجد ، السلطة السياسية في الاسلام بين الحكم الديني والعلمانية ، مجلة العربي ، الكويت ، العدد (٣٠٩) ، أغسطس ١٩٨٤م .

د . عبد المنعم النمر ، عزل الدين عن الحياة هو الجزء الخطير من مفهوم العلمانية ، الاهرام ، ١٩٨٥/١/٣ .

وقد سبقتنا الإشارة الى مفهوم العلمانية وما يتركه من آثار في الباب الاول من هذه الدراسة .

(١٢) انظر في تأصيل فكرة الحاكمية :

أبو الأعلى المودودي ، تدوين الدستور الاسلامي ، القاهرة : دار التراث العربي للطباعة والنشر ، د . ت ، ص ١٨ وما بعدها .

أبو الأعلى المودودي ، الحكومة الإسلامية ، تعريب : أحمد إدريس ، ط ٢ القاهرة : المختار الاسلامي ، ١٩٨٠ ، صص ٩١ - ١١٣ .

أبو الأعلى المودودي ، نظرية الاسلام السياسية ، بيروت : دار الفكر ١٣٨٨هـ ، ١٩٦٨م ، ص ٢٦ .

أبو الأعلى المودودي ، واقع المسلمين وسبيل النهوض بهم : موجز تاريخ تجديد الدين وحيائه ، بيروت : مؤسسة الرسالة ، ١٩٧٥ ،

سيد قطب ، معالم في الطريق ، مرجع سابق ، ص ٥٤ .

د . علي جريشة ، شريعة الله حاكمة ليس بالحدود وحدها ، القاهرة : مكتبة وهبة ، ١٩٧٧م ، صص ٧ - ٢٤ .

هانى أحمد الدرديري ، لتشريع بين الفكرين الاسلامي والدستوري القاهرة : الهيئة المصرية العامة للكتاب ، ١٩٧٦ ، صص ١٨ - ٢٢ . ١١٥ وما بعدها .

د . حورية توفيق مجاهد ، الفكر السياسي ، مرجع سابق ، ص ١٦٤ .

د . نيفين عبد الخالق ، المعارضة في الفكر السياسي الاسلامي ، رسالة دكتوراة منشورة ، القاهرة : مكتبة الملك فيصل الإسلامية ، ١٤٠٥هـ - ١٩٨٥م ص ٧٦ وما بعدها .

د . عبد المجيد النجار ، العقل والسلوك في البيئة الإسلامية ، تونس : مطبعة الجنوب . مدين ، ١٤٠٠هـ - ١٩٨٠م ، صص ٥١ - ٥٤ .

الشيخ أحمد محمد شاكر ، الكتاب والسنة يجب ان يكونا مصدر القوانين

في مصر • القاهرة : دار الكتب السلفية ، ١٩٨٦م ، ص ٩٢ - ١٠٢ •
الشيخ احمد بن حجر ، الحكم بغير ما أنزل الله والتحاكم الى غير شريعة
الله ، مجلة الامة ، قطر : رئاسة المحاكم الشرعية ٠٠٠ العدد (٢٨) يناير ١٩٨٣م
ص ٦٠ وما بعدها •

قارن : -

د • احمد كمال ابو المجد ، الشورى والديمقراطية ورؤية الاسلام السياسية
مجلة العربى ، الكويت ، العدد (٢٥٧) ، ابريل ١٩٨٠ ، صص ١٧ - ١٨ •

د • احمد كمال ابو المجد ، السلطة السياسية في الاسلام ، مجلة العربى
الكويت ، العدد (٣٠٩) ، اغسطس ١٩٨٤ ، صص ٢٢ - ٢٤ •

د • محمد عمارة ، مكان الارادة الانسانية في الفكر الاسلامى السياسى العربى
مجلة العربى الكويتية ، العدد (٢٢٠) ، مارس ١٩٧٧ ، صص ٥١ - ٥٢ •

د • محمد عمارة ، الحاكمية والديمقراطية في فكر المودودى ، مجلة العربى
الكويت ، العدد (٢٩٩) ، اكتوبر ١٩٨٣ ، صص ١٢١ - ١٢٦ •

وقد صادف مفهوم الحاكمية منذ بداية طرحه قلبسا شديدا من جانب
الخوارج والذين رأوا في الحاكمية مدخلا للاستغناء عن الامارة ، واختلط المفهوم
في الزمن المعاصر بمفهوم الحاكمية - وذلك بربطه تعسفا « بالكهنوت »
و « الحكومة الدينية » •

والمقارنة بين فكرة الحاكمية والسيادة امر مهم ، حيث تفرض ضرورة
مراجعة مفهوم السيادة الذى شاع في الفكر الغربى ، خاصة في الفقه الدستورى
والتعامل الدولى في الواقع المعاصر •

أنظر في عرض طيب لنظرية السيادة في الفقه المعاصر وفي الرؤية الاسلامية :
د • فؤاد النادى ، نظرية الدولة في الفقه السياسى • • ، مرجع سابق ،
صص ١٧٩ - ٢٣٥ •

والمؤلف اذ يعرض لمجموعة من الاتجاهات مناقشا اياها في البحث الذى
عقده لـ « موقف الفقه الاسلامى من نظرية السيادة » الا أنه في تركية الاتجاه
الذى يميز بين مصدر السيادة ، ومن له حق ممارسة السيادة قد أجهد نفسه
وكان من الممكن أن يحل هذا الشكل باستخدام « مصطلح الحاكمية » كبديل
لمصطلح السيادة قرب الى هذا :

د • أبو المعاطى أبو الفتوح ، حتمية الحل الاسلامى ، تأملات في النظام
السياسى الاسلامى ، القاهرة : مطبعة الجبلوى ، ١٩٧٧ ، ص ٦٢ وما بعدها •

يؤكد ذلك الامام الشاطبى حيث يقول :

« ٠٠ فالشريعة هي الحاكمة على الاطلاق والعموم عليه وعلى جميع المكلفين ٠٠٠ وهي الطريق الموصل والهادى الاعظم ٠٠ وصار (النبي عليه الصلاة والسلام) الهادى الاول لهذه الامة ٠٠ حيث خصه الله دون الخلق بانزال ذلك النور عليه (فـ) حكم الوحي على نفسه ، حتى صار في علمه وعمله على وفقه ، فكان الوحي حاكما وافقا ، قائلا مزعنا ملبييا نداءه واقفا عند حكمه ٠٠٠ وحقيقة ذلك كله جعله الشريعة المنزلة عليه حجة حاكمة عليه ٠٠ واذا كان كذلك فسائر الخلق خريون بأن تكون الشريعة حجة حاكمة عليهم ٠٠ فالشرف اذا انما هو بحسب المبالغة في تحكيم الشريعة ٠٠٠ فأهل العلم أشرف الناس وأعظمهم منزلة ٠٠٠ ومن ذلك صار العلماء حكاما على الخلائق اجمعين قضاء أو فتيا وارشادا لأنهم اتصفوا بالعلم الشرعى الذى هو حاكم الحاكم ، فلزم من ذلك أنهم لا يكونون على الخلق الا من ذلك الوجه ، كما أنهم ممدوحون من ذلك الوجه أيضا فلا يمكن أن يتصفوا بوصف الحكم مع فرض خروجهم عن صوت العلم الحاكم اذ ليسوا حجة الا من جهته ، فاذا خرجوا عن جهته فكيف ينصور أن يكونوا حكاما ؟ هذا محال ٠٠٠ (فـ) لا يقال في الزائغ عن الحكم الشرعى حاكم ، بالشرع ، بل يطلق عليه أنه حاكم بعقله أو برأيه أو نحو ذلك ، فلا يصح أن يجعل حجة في العلم الحاكم لأن العلم الحاكم يكذبه ويرد عليه ٠٠٠ ثم نصير من هذا الى معنى آخر مرتب عليه ، وهو أن العالم بالشريعة اذ اتبع في قوله ، وانقاد اليه الناس في حكمه ، فانما اتبع من حيث هو عالم وحاكم بها ، وحاكم بمقتضاها لا من جهة أخرى فهو في الحقيقة مبلغ عن رسول الله صلى الله عليه وسلم ، المبلغ عن الله عز وجل ، فيتقى منه ما بلغ عن العلم بأنه بلغ ، أو على غلبة الظن بأنه بلغ لا من جهة (كونه) منتصبا للحكم مطلقا ، اذ لا يثبت ذلك لأحد على الحقيقة ٠ وانما هو ثابت للشريعة المنزلة ٠٠ بحيث اذا وجد الحكم في الشرع بخلاف ما حكم لم يكن حاكما ٠ اذا كان - بالفرض - خارجا عن مقتضى الشريعة الحاكمة ، ولذلك اذا وقع النزاع في مسألة شرعية وجب ردها الى الشريعة حيث يثبت الحق فيها لقوله تعالى :

(فان تنازعتم في شئ فردوه الى الله والرسول) (النساء - ٥٩) .

فعلى كل تقدير لا يتبع أحد من العلماء الا من هو متوجه نحو الشريعة قائم بحجتها ، حاكم بأحكامها جملة وتفصيلا ، وأنه من وجد متوجها غير تلك الوجهة في جزئية من الجزئيات و فرع من الفروع لم يكن حاكما ولا استقام ان يكون مقتدى به فيما حاد فيه عن صوب الشريعة البتة .

٠٠٠ فالحاصل مما تقدم أن تحكيم الرجال من غير التفات الى كونهم وسائل للحكم الشرعى المطلوب شرعا ضلال ٠٠ وان الحجة القاطعة والحاكم الأعلى هو الشرع لا غيره ٠٠٠ .

أنظر في هذا :

الشاطبي ، الاعتصام ٠٠٠ مرجع سابق ، ج ٢ ، ص ص ٣٣٨ - ٣٥٥ .
وقد أثبت الباحث هذا النص - على طوله - حتى يتبين كيف أن مفهوم
الحاكمية له تعلق بالشرع ويبين مفهوم السيادة الذي تعلق بالمعاني الغربية
والتي ارتبطت بالحاكمية للبشر ، وهو افتراق أساسي وجب التأكيد عليه ،
اذ لا تكفى الإشارة الى أن السيادة لله والامة نائبة عنه في ذلك حتى لا تختلط
المعاني او تلتبس الدلالات ، فينسى الاصل ويركز على النيابة دون مبرر .

قارن في هذا المقام :

د . محمود عبد المجيد الخالدي ، قواعد نظام الحكم في الاسلام ، مرجع
سابق ، ص ص ٢١ - ٣٥ .

د . فتحي عبد الكريم ، الدولة والسيادة في الفقه الاسلامي ، دراسة
مقارنة ، ط ٢ ، القاهرة : مكتبة وهبة ، ١٩٨٤ .

ولكن يبقى لفهوم الحاكمية مكانته داخل المنظومة الاسلامية للمفاهيم
السياسية حيث يرتبط بحقيقة الاستخلاف . وهو ما لا يخلق أى نوع من
التعارض بين حاكمية الشرعية وبين السلطة في الدولة الاسلامية ، كما يجعل
الرأى القائل بأن الحاكمية تنفج نوعا من الحكومة الدينية (على النسق الغربى)
او حكم الكهنوت نوعا من التزويد والاعتساف في الربط بين أشياء لا تربط .

كما أن افتراض التلازم بين حاكمية الشريعة وبين الاكراه الدينى ، وفي
المقابل التلازم بين العلمانية والحرية الدينية ، هو أمر يفتقر الى المصادقية
والتعميم غير الصحيح .

(١٣) هناك احاديث كثيرة في الطاعة ، أنظر : النووى ، رياض الصالحين ،
مرجع سابق ، ص ص ١٢٠ - ١٢١ .

عن ابن عمر رضى الله عنهما عن النبى (ص) قال « على المرء المسلم السمع
والطاعة فيما أحب وكره الا أن يؤمر بمعصية ، فاذا أمر بمعصية فلا سمع
ولا طاعة » متفق عليه .

وعنه قال كنا اذا بايعنا رسول الله (ص) على السمع والطاعة يقول « فيما
استطعتم » متفق عليه .

.. وعن أبى هريرة (ر) قال ، قال رسول الله (ص) « عليك السمع
والطاعة في عسرك ويسرك ومنشطك ومكرهك وأثره عليك » رواه مسلم .
عن عمران بن حصين قال قال رسول الله (ص) : « لا طاعة لمخلوق في معصية
الخالق » جزء من حديث رواه أحمد والحاكم . أنظر الامام أحمد ، المسند ،

بيروت : المكتب الاسلامي ، د . ت ، ج ١ ، ص ٤٠٩ .

العجلوتي ، كشف الخفاء ، مرجع سابق ، ج ٢ ، ص ٣٦٥ .

(١٤) النساء - ٥٩ .

(١٥) فالشرع اذ يلزم سائر الناس طاعته فيما ليس فيه معصية ولا اقدام على محذور ومحرم ، فيجب أن يطاع في ذلك الباب .

« وهذا ما يختص به دون غيره لان الطاعة لا تجب على هذا الوجه الا له ممن لم يطعه فهو مخطا وان كان مشاقا له فهو فاسق ، لانه . . قد لزمته للامه أمور لا يمكنه القيام بها الا غيره فلو لم نقل ان طاعة غيره له لازمة لم يتمكن مما ذكرناه . . » .

فأما اذا كان في المعصية قائما وجب مخالفته لأنه قد منع منه ومن الامر به فيجب المخالفة لا محالة .

القاضي عبد الجبار ، المغنى في ابواب العدل والتوحيد ، مرجع سابق ج ٢ ، ق ٢ ، ص ١٦٤ ، ١٧٤ .

(١٦) يصنف الجاحظ حركة الطاعة ويجعل اولها بالشرعية وفق مفهوم الشرعية في الرؤية الاسلامية تلك التي ترتبط بالديانة :

« والسلطان نفسه وان ملك رقاب الامة فالناس يختفون من جهة الطاعة بينهم ، منهم من يطيع بالرغبة ، ومنهم من يطيع بالرهبة ، ومنهم من يطيع بالمحبة ، ومنهم من يطيع بالديانة ، وهذه الاصناف . . افضلها طاعة الديانة . . . » .

انظر : الجاحظ ، رسالة في النساء ، ضمن رسائل الجاحظ ، تحقيق : حسن النووي ، القاهرة : المطبعة الرحمانية ، ١٩٣٣م ، ص ٢٧ .

قرب الى هذا قول ابن المقفع ان الملوك ثلاثة « ملك دين ، وملك حزم ، وملك هوى ، فاما ملك الدين فانه اذا اقام للرعية دينهم وكان دينهم هو الذي يعطيهم الذي لهم ، وبلحق بهم الذي تليهم ارضاهم ذلك وانزل الساخط منهم منزلة الراضى في الاقرار والتسليم ، واما ملك الحزم فانه تقوم به الامور ولا يسلم من الطعن والسخط ، واما ملك الهوى فلعب ساعة ودمار دهر . . . » .

انظر في ذلك : أبو القاسم ابن رضوان الملقى ، الشهب اللامعة في السياسة النافعة ، تحقيق : د . على سامي النشار ، الدار البيضاء : دار الثقافة ، ١٩٨٤ ص ٧٥ .

(١٧) وفي اعتبار الولاء خصيصة أساسية للرابطة السياسية الايمانية

- وأن خصائصها الاخرى انما نشئتق اساسا من هذه الخصيصة .
- انظر تأصيل مفهوم الرابطة السياسية وأهم خصائصها .

(١٨) يبرز الجاحظ هذا الهمم الصحيح للشرعية من خلال الرضا المستند الى الديانة مؤكدا خروج ذلك عن حد الرضا النابع عن الهوى لا الديانة ، ومن ثم تد لا يسلم هذا النموذج من المعارضة « ... » واذا كان النبي (ص) مع رجاحته على جميع الخلق لم يسلم على أمته من المستجيبين له فضلا على جاحديه والافكرين له كان أبو بكر أجدر ألا يسلم من رعيته ، ولقد قام رجن الى النبي (ص) فقال : والله يا محمد ما عدلت في الرعية ولا قسمت بالسوية وقال الله « ومنهم من يلمزك في الصدقات » ، وقال : « ان الذين ينادونك من وراء الحجرات » وخالفوا عليه في يوم الحديبية في نحر الهدى وحيث قالوا : « لا نعطي الدنية مرة بعد مرة في أمور كثيرة ، متلبس في طعن الطاعن دلالة اذا كان اطعون عليه كاملا فاضلا واجماع الناس كلهم على الصواب امر لا ينال » ، ولكن اذا كانت الامة قد اطبقت على طاعة رجل على غير الرغبة ، والرغبة ثم لم يكن اغترارا ولا اغفالا فليس في شذود رجل او رجلين دلالة على انتقاص امره وفساد شأنه » .

الجاحظ ، العثمانية ، تحقيق : عبد السلام هارون ، القاهرة : دار الكاتب العربي ، ١٩٥٥ ، صص ١٩٤ - ١٩٥ .

(١٩) « ان الله يأمركم ان تؤدوا الامانات الى أهلها واذا حكمتم بين الناس ان تحكموا بالعدل ، ان الله نعماء يعظكم به ان الله كان سميعا بصيرا ، يا أيها الذين آمنوا اطيعوا الله واطيعوا الرسول وأولى الامر منكم ، فان تنازعتم في شئ فردوه الى الله والرسول ان كنتم تؤمنون بالله واليوم الآخر ذلك خير وأحسن تأويلا » .

(النساء : ٥٧ - ٥٩) .

(٢٠) محمد ابو القاسم حاج حمد ، انعمالية الاسلامية الثانية ، ابو ظبي : دار المسيرة ، ١٣٩٩ هـ ، ص ١٧١

وتؤكد معظم تفاسير القرآن هذه المعاني ومن أهمها ما يثبت الزمخشري اذ يقول بمناسبة أية الطاعة انه « ... » لا امر الولاة بأداء الامانات الى أهلها وان يحكموا بين الناس بالعدل امر الناس ان يطيعوهم وينزلوا على قضايهم والاراد بأولى الامر منكم ، امراء الحق ، لان امراء الجور ، الله ورسوله بريئان انهم فلا يعطون على الله ورسوله في وجوب الطاعة لهم ، وانما يجمع بين الله ورسوله الامراء الموافقين لهما في ايثار العدل واختيار الحق والنهي عن تضادهما

كالخلفاء والراشدين ومن تبعهم باحسان ، وكان الخلفاء يقولون اطيعوني ما عدلت فيكم فان خالفت فلا طاعة لي عليكم ، وعن ابي حازم ان مسلمة بن عبد الملك قال له : أستم أمرتم بطاعتنا في قوله وأولى الامر منكم قال أليس قد نزعنا عنكم اذ خالفتم الحق بقوله فان تنازعتم في شئ فردوه الى الله والرسول . . (فان تنازعتم في شئ) فان اختلفتم انتم وأولى الامر منكم في شئ من أمور الدين ، فردوه الى الله ورسوله ، أى ارجعوا فيه الى الكتاب والسنة ، وكيف تلزم طاعة امراء الجور وقد جنح الله الامر بطاعة أولى الامر بما لا يبقى معه شك وهو ان امرهم أولى بأداء الامانات وبالعديل في الحكم وامرهم آخر بالرجوع الى الكتاب والسنة فيما اشكل وامراء الجور لا يؤدون امانة ولا يحكمون بعديل ولا يردون شيئاً الى كتاب ولا سنة انما يتبعون شهواتهم حيث ذهبت بهم ، فهم منسلخون عن صفات الذين هم أولو الامر عند الله ورسوله وأحق أسمائهم اللصوص المتغلبة .

انظر في هذا :

الزمخشري ، تفسير الكشاف عن حقائق وغوامض التنزيل ، القاهرة : المطبعة البهية المصرية ، ١٣٤٣ هـ ، ج ١ ، ص ٢١٠ .

(٢١) انظر بصفة خاصة تأصيلاً موفقاً لمفهوم الطاعة :

د . محمد سليم العوا ، في النظام السياسي الاسلامي ، مرجع سابق صص ٢٤٩ - ٢٥٠ .

أبو يعقوب الوريثاني ، العدل والانصاف في معرفة اصول الاختلاف سلطنة عمان : وزارة التراث القومي والثقافة ، ١٤٠٠ هـ - ١٩٨٤ م ، ج ٢ ص ٤٩ وما بعدها .

د . محمد المبارك ، الدولة ونظام الحسبة عند ابن تيمية ، بيروت : دار الفكر ، ١٣٨٧ هـ - ١٩٦٧ م ، صص ٢٤٥ - ٢٤٩ .

Aziz, The Nature of Islamic Political Theory, Op. Cit, PP. 149 ff.

(٢٢) ان ما يقرره ابن جماعة مما اسماه البيعة القهرية ، لا يرى الباحث له مسوغاً في هذا المقام والتي عرفها بأنها « . . قهر صاحب الشوكة ، فاذا خلا الوقت عن امام فتصدى لها عن هو اهلها ، وقهر الناس بشوكة وجنوده بغير بيعة او استخلاف انعقدت بيعته ، ولزمت طاعته لينتظم شمل المسلمين وتجتمع كلمتهم ، ولا يقدح في ذلك كونه جاهلاً او فاسقاً في الاصح ، واذا انعقدت الامامة بالشوكة والغلبة لواحد ثم قام آخر فقهر الاول بشوخته وجنوده وانعزل الاول وصار الثاني اماماً ، لما قدمنا من مصلحة المسلمين وجمع كلمتهم . . » .

انظر : -

ابن جماعة ، مرجع سابق ، ص ٥٥ - ٥٦ .

والباحث في غنى عن أن يبين ضعف منطق هذا التكييف ، فبينما قرر في البداية أن البيعة القهرية تتم لمن يتصدى لها من أهلها ، اذا باين جماعة يعقب (ولا يقدح في ذلك كونه جاهلا أو فاسقا ٠٠) فكيف يكون أهلا لها من تلك صفاته .

كذلك فان معيار الشوكة والقوة واتباع من غلب انما هو الفتنة بعينها ومدخلا للتفرق وعدم جمع شمل الأمة .

أنظر في شرعية تصرفات المستبد المتغلب وأحكام ذلك في :

سيف الدين عبد الفتاح ، الجانب السياسى لمفهوم الاختيار ، مرجع سابق ، ص ٤٥٨ .

أبو عبد الله الحسين بن الحسن الحلبي ، المنهاج في شعب الايمان ، فصل

« الامامة والواقع : ذكر أحكام المتغلبين » ، مجلة الفكر العربى ، العدد (٢٣) السنة (٣) ، بيروت : معهد الانماء العربى ، أكتوبر - نوفمبر ١٩٨١ ، ص ص ٢٢٨ - ٢٢٩ .

د . صلاح الدين دبوس ، الخليفة توليته وعزله : اسهام في النظرية الدستورية الاسلامية : دراسة مقارنة بالنظم الدستورية الغربية ، الاسكندرية : دار الثقافة الجامعية ، د . ت ، ص ٨٨ وما بعدها .

(٢٣) يفرد الورجلانى بابا في كتابه لاختلاف الناس في الخروج على السلاطين الجورة وتولية عمالهم وهو باب قيم يتناول القضية بدراسة فاحصة أكد فيها أن « ٠٠٠ من حضره فقد أخطأ ومن أوجبه فقد أخطأ ، فالخروج عليهم ندب وهو أحد القربات الى الله عز وجل ون القيام بين ظهرانيهم مباح (وعلى هذا فهو) سائخ جائز وهو قربة الى الله عز وجل وجهاده على جورهم ومنكرهم من أعظم القربات وله شروط ٠٠٠ ألا ترى الى قول رسول الله (ص) وقد سئل ما أفضل الشهادة فقال : « كلمة حق يقولها أحدكم عند سلطان جائز يقتل عليها » ٠٠٠ وليس للجائرين من حرمة ما بمنع الخروج عليهم ٠٠٠ ولا طاعة الا في معروف لا في منكر كما قال عليه السلام انما الطاعة في المعروف وأما المعصية فلا نعمت عين ولم تكن طاعة من أطاعهم في طاعة الله بطاعة لهم » .

أنظر الورجلانى ، مرجع سابق ، ص ص ٤٩ - ٥١ .

قرب أيضا الى هذا الراى .

د . عبد الكريم زيدان ، مرجع سابق ، ص ص ٢٠٦ - ٢٠٧ .

أنظر أيضا في فقه الطاعة والخروج :

أبو عبد الله الحلبي ، المنهاج في شعب الإيمان : فصل الإمامة والواقع -
ذكر حكام المتغلبين مجلة - الفكر العربي ، العدد (٢٣) ، السنة (٣) ،
بيروت : معهد الانماء العربي - أكتوبر - نوفمبر ، ١٩٨١ ، ص ص
٢٣٠ - ٢٣٢ .

والخروج في هذا السياق غير البغي ، أنظر في هذا المعنى :

نجم الدين الطرطوسي « في ذكر أحكام البغاة والخوارج على السلطان » ،
ضمن كتاب « تحفة الترك فيما يجب أن يعمل في الملك » مجلة الفكر العربي ،
العدد (٢٣) ، السنة (٣) ، معهد الانماء العربي ، أكتوبر - نوفمبر ١٩٨١ ،
ص ص ٢٣٥ - ٢٣٧ .

سيف الدين عبد الفتاح ، الجانب السياسي ، مرجع سابق ، ص ٤٧٥
وما بعدها .

والباحث في هذا السياق لا يرى للقول « بأنه إذا طرأ على الإمام أو السلطان
ما يوجب فسقه فالأصح أنه لا ينعزل عن الإمامة بذلك ، لما فيه من اضطراب
الاحوال ، بخلاف القاضي إذا طرأ عليه الفسق فالأصح أن ينعزل » ، أي
سند ، فكيف يكون الانعزال في الولاية الأخطر منها أي الإمام ، بينما هو في
الولاية الأدنى (القاضي) ينعزل بالفسق . فكيف يمكن انعزال القاضي من إمام
فاسق على شاكلته ، بل ربما يكون من فسق الإمام أن يولي قضاة فسقة ،
وإذا كانت الطاعة موقوفة على الطاعة في غير معصية الله ، فهل فسق الإمام ليس
داخلا في حد « معصية الله » .

أنظر في هذا : ابن جماعة ، مرجع سابق ، ص ص ٥١ - ٥٢ ، ص ٧٢ .

قارن بهذا في خضوع الخليفة لمبدأ العزل : د . صلاح الدين دبوس ، مرجع
سابق ، ص ص ٤٥ - ٤٧ وقد قدم د . دبوس آراء طيبة في هذا المقام .

أنظر أيضا تلك الدراسة القيمة التي قدمها د . فؤاد النادى ، مبدأ
المشروعية . مرجع سابق ، ص ٦٣ وما بعدها .

(٢٤) عبد الله فهد النفيسى ، عندما يحكم الاسلام ، لندن : دار طه ،
د . ت أنظر الفصل الخامس « الاسلام والخروج على الحاكم » ص ص
١٤١ - ١٥٣ .

أنظر في تأسيس مفهوم اشرعية وأثره على مجمل النظرية السياسية :

Hamid Behzadi, The Principals of Legitimacy and Its
Influence upon the Muslim Political theory, Islamic Studies
Vol. X, No. 4, December 1971, PP. 270 - 290.

(٢٥) الحديد / ٢٥ .

(٢٦) أنظر في تميز مفهوم السلطة في ارتباطه بتأسيس الشرعية وفق الرؤية الإسلامية :

Muhammad Nazeer Kaka Khel, Legitimacy of Authority in Islam, Islamic Studies, Vol. XIX, No. 3, Autumn, 1980. PP. 167 - 182.

(٢٧) اعتمد الباحث بصفة أساسية - مع تصرف يسير - على بحث للدكتورة منى أبو الفضل الدولة الشرعية ، ضمن : مدخل منهاجى لدراسة النظم السياسية العربية ، مرجع سابق ، ص ص ٣٨ - ٣٩ .

(٢٨) اعتمد الباحث بصفة أساسية في مجمل هذه الرؤية المقارنة على بحث للدكتورة منى أبو الفضل حول الدولة الشرعية ، المرجع السابق ، ص ٤١ وما بعدها .

(٢٩) أنظر في تفصيل ذلك .

عمر التلمساني ، الحكومة الدينية ، القاهرة : دار الاعتصام ، ١٩٨٥ ، ص ص ٧ - ٣٧ ، د . منى أبو الفضل ، المدخل المناهجى لتناول النظم العربية ، مرجع سابق ، ص ص ٤١ - ٤٢ .

(٣٠) أنظر في هذه المقارنة وإبراز جوانب التميز : جمال البنا ، الحكم بالقرآن وقضية تطبيق الشريعة ، القاهرة : دار الفكر الإسلامى ، ١٩٨٦ ، ص ص ٨ - ٩٧ .

جمال البنا ، سيادة القانون (رؤية لمضمون الحكم بالقرآن) ، د . م . ن ، مطبوعات الاتحاد الإسلامى الدولى للعمل ، د . ت ، د . عدنان نعمد ، دولة القانون في إطار الشرعية الإسلامية ، بيروت : المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع ، ١٤٠٦ هـ - ١٩٨٦ م ، ص ص ١٢ - ٥٣ ، د . منى أبو الفضل ، المدخل المناهجى لتناول النظم السياسية العربية ، مرجع سابق ، ص ص ٤٢ - ٤٣ .

(٣١) أنظر في تميز مفهوم الدولة الشرعية عن الدولة المدنية : د . محمد معروف الدواليبى ، الدولة والسلطة في الإسلام ، القاهرة : دار الصحوة ، ١٩٨٤ ، ص ص ١٢ - ١٥٠ . د . منى أبو الفضل ، المدخل المناهجى ، مرجع سابق ، ص ص ٤٣ - ٤٤ .

(٣٢) أنظر في تميز دور العقيدة في الدولة الشرعية والدولة الأيدلوجية :
د . حامد ربيع ، القيم السياسية ٠٠٠ ، مرجع سابق ، ص ٢٧٣ وما بعدها
د . حامد ربيع ، سلوك المالك ٠٠٠ ، مرجع سابق ، ج ١ ، ص ص ٢١٠ - ٢١١ .
د . منى أبو الفضل ، المدخل المنهاجى ٠٠٠ ، مرجع سابق ، ص ص ٤٤ - ٤٦ .

(٣٣) أنظر هذه التصنيفات بالاشارة اليها مباشرة أو بصورة غير مباشرة
في التعرض لقضية الخروج على السلطة :

د . فؤاد النادى ، مبدأ المشروعية ٠٠ ، مرجع سابق ، ص ٢٥٨
وما بعدها .

د . عمر عبد الرحمن ، أحوال الحكام وأحكامهم ، القاهرة : الجماعة
الاسلامية ١٤٠٤ هـ - ١٩٨٣ م ، ص ١٣ وما بعدها .

د . محمد رأفت عثمان ، رياسة الدولة في الفقه الاسلامى ، مرجع سابق ،
ص ٢٨٧ وما بعدها .

د . نيفين عبد الخالق ، المعارضة ٠٠ ، مرجع سابق ، ص ٢٢٩ وما بعدها .
أنظر بصفة خاصة حكم الاستبدال :

ابن تيمية ، فتوى شيخ الاسلام في حكم من بدل شرائع الاسلام ، القاهرة :
دار نافع ، د . ت .

دون مؤلف ، حكم الطائفة الممتنعة عن شريعة من شرائع
الاسلام ، القاهرة : الجماعة الاسلامية ، ١٤٠٤ هـ - ١٩٨٣ م ص ص ٢١ - ٣٧ .

(٣٤) في هذا المقام تجدر الاشارة الى ما عليه الجمهور من أن الايمان يزيد
بالطاعة وينقص بالمعصية من باب التدرج لا من باب التجزئ والتبغيض .
أنظر في هذا :

ابن تيمية : الاعمال بالنيات ، تحقيق : عبد الله حجاج ، القاهرة : مكتبة
ابن تيمية ، الايمان ، القاهرة : دار عمر بن الخطاب ، د . ت أنظر بصفة خاصة :
التراث الاسلامى ، ١٩٨٠ . ص ٣٢ وما بعدها ، ص ص ٤٤ - ٤٥ ،
ص ٢٨٣ وما بعدها (في مراتب الايمان) .

ابن تيمية ، العقيدة الواسطية ، القاهرة ، مكتبة الايمان ، ١٩٨٣
ص ص ١٨ - ١٩ .

ابن تيمية ، الواسطة بين الخلق والحق ، القاهرة ، المطبعة السلفية ،
ط ٢ ، ١٤٠٠ هـ - ص ٢١ .

ابن رجب ، جامع العلوم والحكم ، القاهرة : مصطفى البابى الحلبي ،
ط ٥ ، ١٤٠٠ هـ ١٩٨٠ م ، ص ١١٥ وما بعدها .

على بن محمد أبي العز الحنفى ، مختصر شرح العقيدة الطحاوية ، .
مرجع سابق ، ص ص ١٩١ - ٢٠٧ .

ويستند هؤلاء الى الآيات القرآنية التى تعرضت للايمان والهدى بالزيادة والنقصان « واذا تليت عليهم آياته زادتهم امانا » (التوبة / ١٢٤) « فاما الذين آمنوا فزادتهم ايمانا وهم يستبشرون واما الذين في قلوبهم مرض فزادتهم رجسا الى رجسهم » (التوبة ١٢٤ - ١٢٥) . « والذين اهتدوا زادهم هدى وآتاهم تقواهم » (محمد / ١٧) بينما رفض هؤلاء في الوقت ذاته أن يكون الايمان قولا بلا عمل مثلما قالت المرجئة . فالتمييز بين المستويين لا يعنى بحال التجزئىء او التبعض كما لا ينفى بالطبع تكاملهما وتفاعلهما ، ومن ثم كانت الشرعية تزيد وتنقص (تتدرج) شأنها شأن الايمان ولا تتجزأ .

(٣٥) قد يحتج البعض على جواز التبعض لاحكام الاسلام بالنزول المنجم للقرآن وأسباب نزوله ذلك أن التوجيهات كانت تنزل وحيا بحسب حاجة الجماعة اليها وبما تتطلبه المرحلة التى تعيشها الجماعة .

وهذه القاعدة لا تحتاج الى كثرة أدلة لوضوحها . فقد قال تعالى : « وقرآنا فرقناه لتقرأه على الناس على مكث ونزلناه تنزيلا » (الاسراء / ١٠٦) وهو أمر على صحته وضرورة اعتباره وتدبر حكمه وأحكامه (النزول المنجم وأسباب النزول) فان الاستدلال من ذلك على جواز التبعض هو أمر لا يجد سندا أو دليلا شرعيا ، ذلك أن القاعدة تختلف اليوم بالنسبة للامة الاسلامية ، حيث أن التوجيهات الربانية قد اكتملت والسنة النبوية قد تكاملت وبقيت وأصبح المسلم أو الجماعة الاسلامية مطالبين بكل هذه التوجيهات الربانية والسنة النبوية كاملة دون تبعض ، لأن احكام الاسلام ترفض تبعضه ، قال تعالى : « أفنتؤمنون ببعض الكتاب وتكفرون ببعض فما جزاء من يفعل ذلك منكم الا خزي في الحياة الدنيا ويوم القيامة يردون الى أشد العذاب وما الله بغافل عما تعملون » أولئك الذين اشتروا الحياة الدنيا بالآخرة فلا يخفف عنهم العذاب ولا هم ينصرون » (البقرة / ٨٥ - ٨٦) وقال تعالى « ان الذين ارتدوا على أدبارهم من بعد ما تبين لهم الهدى ، الشيطان سول لهم وأملى لهم ، ذلك بأنهم قالوا للذين كرهوا ما نزل الله سنطيعكم في بعض الأمر والله يعلم أسرارهم » (محمد / ٢٦) .

والذى يمكن أن يشار اليه أن الفرد أو الجماعة في الامة الاسلامية يمكن أن يأخذ من احكام الاسلام بحسب ما تقتضيه أحواله وموقعه في الحياة وتطوره فيها شريطة أن يؤمن ذلك الفرد أو تلك الجماعة بكل احكام الاسلام واستمراريتها وأن يظهر ذلك الايمان من خلال المشاركة الفعالة في كل ما يخصه من احكام الاسلام ، فهناك احكام تخص الفرد المسلم تختلف باختلاف

حالاته . . . ولكن هنالك أحكام اسلامية عامة تلزم كل مكلف من المسلمين . . . وكذلك الجماعة الاسلامية بحكم كونها جماعة مطالبة بكافة الاحكام الاسلامية . . . وحينئذ فان أخذهم بأحكام المرحلة الاولى مثلا وتأجيلهم أحكام باقى المراحل لا يعتبر تبغيضا لأحكام الإسلام بل اقتداء بالرسول في سيرته ودعوته المباركة .

وخلاصة الامر أن الفرد المسلم أو الجماعة المسلمة موقعهما ومرحلتها الحياتية هما اللذان يحددان ما يخصهما من الاحكام دون غيرها . وأنه يتوجب عليهما الايمان بباقى أحكام الإسلام وأن يستعد كل واحد منهما للعمل بتلك الأحكام .
فالأحكام الاسلامية تنقسم باعتبار الماهية والكيفية الى قسمين : أحدهما : ماهية تلك الاحكام ، ثانيهما : كيفية تنفيذ تلك الأحكام ، وهذان القسمان ينقسمان باعتبار الفاعل الى قسمين أيضا : أحدهما : أحكام خاصة بالمسلم كفرد في الامة الاسلامية ، ثانيهما : أحكام خاصة بالجماعة ، كجماعة من الامة الاسلامية .

وفي اطار فقه فرض الوقت وفقه الحال والواقع يتحدد فقه المراحل وفقه الأولويات الذى لا يعنى تبغيضا بل ترتيبا وتدرجا وتكاملا في الوقت ذاته كأمور تتعلق في مجملها بكيفية تنفيذ تلك الاحكام .

أنظر تأصيل ذلك الراى :

حسين بن محمد بن على جابر ، الطريق الى جماعة المسلمين ، مرجع سابق ، ص ص ١٣٩ - ١٤٥ .

اما المقصود بالتجزؤ في هذا المقام فهو اعتبار الجزء في اطار الكل ورد الفرع الى الاصل باعتبار ذلك ضمن أصول الرؤية المنهاجية الاسلامية .

وهو تجزؤ قد تفرضه متطلبات الدراسة النظرية أو « ضرورة وقوع (الأمر) جزئيا مشخصا ، فذلك من لوازم الواقع ، لا أنه مقصود الأمر » .

أنظر : ابن القيم ، اغاث اللهفان من مصايد الشيطان ، تحقيق ، محمد حامد الفقى الاسكندري : دار العدل ، د ، ت ، ج ٢ ، ص ١٠٠ .

أنظر ما قدمه الباحث في هذه الدراسة حول كلية الاسلام كضابط منهجى لدراسته .

أنظر في رفض تشطير الاسلام أو تبغيضه : د محمد بن سعد الشوير ، تطبيق الشريعة طريق الأمن والعزة ، القاهرة : دار الصحوة ، ١٤٠٧ هـ - ١٩٨٧ م ، ص ص ٥ - ٦ .

(٣٦) ذلك أن الله تعالى وضع هذه الشريعة حجة على الخلق كبيرهم

وصغيرهم مطيعهم وعاصيهم • برهم وفاجرهم ، لم يختص الحجة بها أحدا
دون أحد • أنظر : الشاطبي ، الاعتصام • • ، مرجع سابق ، ج ٢ ، ص ٣٣٨ •

(٣٧) أنظر في ذلك الفصل الخاص بمنهاجية التغيير في الرؤية الإسلامية •

(٣٨) أنظر التوبة وجوبها وعلاماتها وأقسامها وشروطها وفوائدها •

ابن تيمية ، التوبة ، تحقيق : عبد الله حجاج ، القاهرة : مكتبة التراث
الإسلامي ، د • ت ، ص ٥ وما بعدها •

مجدى بن فتحى السيد ، التوبة النصوح ، طنطا : مكتبة الصحابة
١٤٠٦ هـ ، ص ١١ وما بعدها •

وللتوبة ثلاثة شروط : الاقلاع عن المعصية ، ان يندم على فعلها ، ان يعزم
الايعود اليها ابدا •

انظر : النووى ، رياض الصالحين • • ، مرجع سابق ، ص ٦ وما بعدها •

(٣٩) محمود الشربيني ، تأملات في الشريعة الإسلامية ، القاهرة : الهيئة
المصرية العامة للكتاب ، ١٩٨٧ ، صص ٢٧ - ٢٩ •

(٤٠) استقى الباحث هذا التمييز بين الرجوع الى الشرع افتقارا
واستظهارا مما اورده الشاطبي من • • أن أخذ الأدلة على الأحكام يقع في الوجود
على وجهين :

أحدهما : أن يؤخذ الدليل مأخذ الافتقار ، واقتباس ما تضمنه من الحكم
ليعرض عليه النازلة المفروضة ، لتقع في الوجود وعلى وفاق ما أعطى الدليل من
الحكم : أما قبل وقوعها فبان توقع على وفقه ، وأما بعد وقوعها فليتلافي الأمر
ويستدرك الخطأ الواقع فيها بحيث يغلب على الظن أن يقطع بأن ذلك قصد
الشارع ، وهذا الوجه هو شأن اقتباس السلف الصالح الأحكام من الأدلة •

والثاني : أن يؤخذ مأخذ الاستظهار على صحة غرضه في النازلة العارضة ان
يظهر بادية الرأي موافقة ذلك الغرض للدليل من غير تحرر لقصد الشارع ، بل
المقصود منه تنزيل الدليل على وفق غرضه ، وهذا الوجه هو شأن اقتباس
الزائعين الأحكام من الأدلة •

ويظهر هذا المعنى من الآية الكريمة : « فاما الذين في قلوبهم زيغ فيتبعون
ما تشابه منه ابتغاء الفتنة وابتغاء تأويله » • (آل عمران / ٧) • فليس
مقصودهم الاقتباس منها ، وإنما مرادهم الفتنة بما يهواهم ، اذ هو السابق
المعتبر ، وأخذ الأدلة فيه بالتبع ليتكون لهم حجة في زيفهم (والراسخون في
العلم) ليس لهم هوى يقدمونه على أحكام الأدلة فلذلك (يقولون : آمنا به كل

من عند ربنا) (آل عمران / ٧) ويقولون (ربنا لا تزغ قلوبنا بعد اذ هديتنا) (آل عمران / ٨) فيتبرؤون الى الله مما ارتكبه اولئك الزائغون ، فلذلك صار اهل الوجه الاول محكمين للدليل على أهوائهم ، وهو أصل الشريعة ، لأنها انما جاءت لتخرج المكلف عن هواه ، حتى يكون عبدا لله ، وأهل الوجه الثاني يحكمون أهواءهم على الادلة ، حتى تكون الادلة في أخذهم لها تبعا ٠٠ » .

أنظر : الشاطبي ، الموافقات ٠٠٠ ، مرجع سابق ، ج ٣ ص ص ٧٧ - ٧٨ .

والرجوع للشرع بما أخذ الاستظهار أشكال وصور أهمها :

- مناقشة الفروع دون ردها الى الأصول « فالواجب ٠٠ أن يبدأ بتعليم الأصول قبل الفروع ، وأن يثبت قواعد البنیان قبل أن يرفع شواهد الأركان ومن عرف معاني الأصول عرف كيف يبنى عليه الفروع ، ومن لم يعرف حقيقة الأصول كان حريا أن تخفى عليه الفروع ٠٠ » .

أنظر : أبو محمد عبد الله بن محمد بركة ، كتاب التعارف ، سلطنة عمان : وزارة التراث القومي والثقافة ، ١٩٨٣م ، ص ٤ .

- أخذ الادلة مأخذ الهوى والشهوة (والمصلحة) لا مأخذ الانقياد تحت احكام الله ، ٠٠٠ وذلك بصرفه عن مقتضاه في الظاهر المقصود ويتأول على غير ما قصد فيه ٠٠ فاذا غلب الهوى أمكن اقتياد الفاظ الادلة الى ما أراد منها ، والدليل على ذلك أنك لا تجد مبتدعا ممن ينسب الى الملة الا وهو يستشهد على بدعته بدليل شرعي فيفزله على ما وافق عقله وشهوته ، ٠ أنظر بتصرف يسير من الباحث .

الشاطبي ، الاعتصام ٠٠ ، مرجع سابق ، ج ١ ص ص ١٣٤ - ١٣٥ .

- ترك اتباع المعظم الى اتباع الاقل المتشابه الذي لا يعطى مفهوما واضحا ابتغاء تاويله ٠٠ ، المرجع السابق ، ج ١ ، ص ١٤٣ .

- التحسين والتقبيح فهو عمدتهم الاولى وقاعدتهم التي يبنون عليها الشرع فهو المقدم في نحلهم بحيث لا يهتمون العقل ، وقد يهتمون الادلة اذا لم توافقهم في الظاهر حتى يردوا كثيرا من الادلة الشرعية ٠ المرجع السابق ج ١ ، ص ١٤٤ .

- التعلل بمتابعة الآباء . والاستقامة لما عليه أهل عصرهم ، والتصميم على اتباع العوائد وان فسدت أو كانت مخالفة للحق ٠

المرجع السابق ، ج ١ ، ص ص ١٥٨ - ١٦١ ، ١٦٤ - ١٦٥ ، ج ٢ ، ص ص ١٨٠ - ١٨٢ .

- والفتوى للسلطان وفق هواه ، والتفتيش في الشرع والفقهاء عن أوهن

دليل بما يوافق هوى السلطان » . يخشى السلاطين لنيل ما عندهم أو طلبا للرياسة ، فلا بد أن يميل مع الناس بهواهم ، ويتأول عليهم فيما أرادوا حسبما ذكره العلماء ونقله الثقة من مصاحبي السلاطين » .

أنظر : المرجع السابق ، ج ٢ ، ص ١٧٦ .

- الاحتجاج بالضرورة ، أو الاكراه للخروج عن حد الشرع وتطبيق الاحكام دون التحقق من معناها أو التحقق من شروطها ، فليس كل من ادعى الضرورة يسلم له .

وهبه الزحيلي ، نظرية الضرورة الشرعية ، بيروت : مؤسسة الرسالة ، ط ٣ ، ١٩٨٢ ، ص ٨ .

- مخالفة الاصل بنوع من التاويل هو فيه مخطيء ، بان يضم الاسم على غير مواضعه أو على بعض مواضعه أو يراعى فيه مجرد اللفظ دون اعتبار المقصود أو غير ذلك من أنواع التاويل .

الشاطبي ، الاعتصام ، مرجع سابق ، ج ٢ ، ص ٢٨٦ .

عبد الغنى بن اسماعيل النابلسي ، العقيدة الصحيحة في الله ، القاهرة : دار المسلم ، ١٩٨١ ، ص ١٨ .

وغير ذلك كثير من صور الاستظهار أهمها على الاطلاق وموضع اهتمام الباحث في التحليل هو الرجوع من جانب السلطة السياسية وفقهاء السلطان للشرع رجوع الاستظهار .

(٤١) من الجدير بالذكر أن تحديد « الحقبة العلمانية » زمانا يمثل اشكالا ، خاصة اذا ركزنا على أهم معاني مفهوم العلمانية والذي ينصرف الى فصل الدين عن الحياة .

ذلك أن قضية الانفصام بين الدين والحياة ليست وليدة الحقبة العلمانية بل هي سابقة عليها تاريخيا ، وذلك من خلال الانحراف الذي حدث في الامة الاسلامية على حقيقة الرؤية الاسلامية .

ومن ثم فقد يرى البعض أن الباحث في اعتماده في التحليل على مفهوم الحقبة العلمانية وتحديد الزمنى القريب نسبيا والذي يرتبط بالحركة الفرنسية على مصر انما ينحاز مسبقا الى التوجه الذي يرى رد كل ما هو حادث في الواقع العربى المعاصر من مفاسد ومعايب الى تلك الحقبة ، متجاهلا الميراث التاريخى السابق لها في انحراف الحركة عن الرؤية الاسلامية الاصلية .

أنظر في هذا :

مهدي شمس الدين ، مرجع سابق ، ص ٨٣ - ٩٤ .

والباحث اذا يؤكد على استخدام هذا المفهوم « الحقبة العلمانية » بحده

الزمنى ، الا أنه لا يهمل بحال حقيقتين أساسيتين تسهمان في فهم هذه القضية وحل هذا الاشكال على أساس منهجى يستند في تحليله الى أصول الرؤية الاسلامية .

- الحقيقة الثانية - رغم تبني التحليل السابق ، نوكد على ضرورة مطلقا أن الفصل بين الدين والحياة والانحراف عن مقتضيات الشرع يعود في بدايته الى تلك الحقبة ، بل ان هذا الانحراف يمتد كميراث تاريخى ، قد يختلف بصدد تحديد بدايته الزمنية ، ولكنه في حقيقة الامر قد ظل يتراكم بحيث هيا الواقع العربى والاسلامى بوجه عام لتقبل مفهوم العلمانية في ظل ظروف تاريخية معينة سواء على مستوى السلطة او العلماء او الرعية والجماهير .

خلاصة القول اذا ان الانحراف قد بدأ بصورة مبكرة تسبق هذه الحقبة العلمانية .

- الحقيقة الثانية - رغم تبني التحليل السابق ، نوكد على ضرورة التمييز بين الحقبة العلمانية وما قبل تلك الحقبة من حيث الاحتكام الى الشرع (الشرعية الاسلامية) ، فالانحراف عن مقتضى الشرع في الحركة يختلف حكما وآثارا عن الانفصال الذى تزكيه العلمانية وترسخه في الحقبة الزمنية الاخيرة ، حيث يضيف تبني مفهوم العلمانية وتأسيس المجتمع السياسى على قاعدة منه تأكيد انفصال الدين عن حركة الحياة اعتقادا وحركة ، وهو ما يعد انكارا لصلاحيية الشريعة وحاكميتها لحركة الحياة وذلك قياسا على الحضارة الغربية في مفاهيمها وخبرتها .

وبناء على هاتين الحقيقتين فان الاستناد في التحليل على مفهوم الحقبة العلمانية وواقع الاستبدال الذى تعلق بها أمر يسنده الدليل ، الا ان هذا لا يعنى الوقوف بفقهاء الواقع عند حد هذه الحقبة بل يجب ان يستند الى تحقيق هذا الفقه للواقع بكلية وبامتداداته التاريخية ، مع ضرورة تقصى مواطن الانحراف في الامة وأسبابه ، وما أدى اليه ذلك من التهيئة لواقع الانفصام - ولو نسبيا - بالدين عن حركة الحياة .

كما انه يجب أن نلفت النظر الى أنه رغم تبني الباحث لمفهوم « الحقبة العلمانية فان هذا لا يعنى بحال أن الاسلام كان غائبا تماما أو أنه فقد تأثيره ، أو أن هذه الحقبة تنتمى الى العلمانية كلية ، فالحقيقة الأساسية التى توجه النظر اليها أن غلبة تيار معين (التيار العلمانى) نتيجة ظروف تاريخية متراكمة ومواتية ، واستخدامه امكانات توفرت لديه حتى استطاع أن يحكم عملية السيطرة العلمانية ، ان هذا لا يعنى - في حقيقته - سوى غلبة هذا التيار وتمكنه من السيطرة في « حقبة تاريخية أو زمنية » ، ولا يعنى بحال نفى وجود التيار الاسلامى ، بل ان هذه السيطرة قد تولد رد فعل يقوى وجود التيار الاسلامى بشكل ناضج وفعال في محاولة منه لمواجهة هذا التيار العلمانى

وغلبته ، في محاولة لوقف سيطرته ، فتبنى تسمية الحقبة العلمانية لا يعنى
الا الإشارة الى السيطرة والتغلغل العلمانى .

(٤٢) تتوائم فكرة « مفترق الطرق » مع اعتبار « الابتلاء كحال ملازم
للشرعية » ، كما يتواءم هذا وذاك مع فكرة (المخرج) (وتوبة النظام) بحيث
تشكل كل هذه الافكار وما ترتبط به من قضايا نسقا تحليليا هاما لقضية
شرعية في الواقع العربى المعاصر .

وفكرة مفترق الطرق تشير اليها كثير من الآيات القرآنية من أهمها قوله
تعالى : « قل أئذعوا من دون الله ما لا ينفعنا ولا يضرنا ، ونرد على أعقابنا
بعد اذ هدانا الله ، كالذى اسنهورته الشياطين فى الارض حيران ، له أصحاب
يدعونه الى الهدى ائثنا ، قل ان هدى الله هو الهدى وأمرنا لنسلم لرب العالمين »
(الانعام / ٧١) .

« ومن يشاقق الرسول من بعد ما تبين له الهدى ويتبع غير سبيل المؤمنين
نوله ما تولى ونصله جهنم وساءت مصيرا » (النساء / ١١٥) .
وقوله تعالى : « ولا تتبعوا السبل فتفرق بكم عن سبيله » (الانعام
/ ١٥٣) .

أنظر في الإشارة الى فكرة مفترق الطرق :

محمد الحسنى ، الاسلام ائمتن ، القاهرة : المختار الاسلامى ، ١٣٩٧هـ -
١٩٧٧م ، ص ص ١٨ - ٢٤ .

محمد أسد ، الاسلام فى مفترق الطرق ، ترجمة : عمر فروخ ، القاهرة :
دار الاعتصام ، د . ت ، ص ص ١١ - ١٣ .

وافترق الطرق ليست الا حالة ابتلاء وامتحان تفترض العمل والاستمساك
بالشرع فالابتلاء وفق هذا التصور يفوق مفهوم الازمة كما يجعلها أحد أشكاله
وليس الشكل الوحيد ، فهو يعتبر الفرد والجماعة والامة فى حالة ابتلاء مستمرة
اهتمام دائم فى كل الظروف ولا شك أن منها ظرف الازمة .

كما يزكى هذا المفهوم التدبير لفحص وتفحص عناصر الابتلاء واجرائه
فى المنشط والمكره ، وفى الخبر والشر ليعبر بذلك عن حالة دائمة لا موقوته
بظروف الازمة ، وهى حالة تجعل من مراقبة تطبيق شرع الله وانجازه موضع
اهتمام دائم فى كل الظروف ولا شك أن منها ظروف الازمة .

أنظر فى مفهوم الابتلاء وتميزه بالديمومة والاستمرار :

كما يزكى هذا الفهم التدبير لفحص كل حالة وتفحص عناصر الابتلاء
واجرائه على مقتضياته كما يحدد طريق الخروج من الابتلاء كحال دائم
ملازم للمؤمن والامة محدد اياه بسلوك طريق الايمان والتقوى .

ابن القيم ، حكمة الابتلاء ، ٠٠ ، مرجع سابق ، ص ص ٥ - ٨ (المقدمة) ، ص ٣٨ وما بعدها .

ابن القيم ، اغاثة اللهفان ، ٠٠ ، مرجع سابق ، ج ٢ ، ص ص ١٥٨ - ١٩٥ .
الترمذى ، مرجع سابق ، ص ١١١ - ١١٢ .

ابن رجب ، مكفرات الذنوب ودرجات الثواب ودعوات الخير ، القاهرة : مكتبة التراث الاسلامى ، ١٩٨٢ . ص ٧٩ .

أنظر في مفهوم التدبير المحمود وتعلقه بالابتلاء وبالالتزام بشرع الله :

ابن عطاء السكندري ، التنوير في اسقاط التدبير ، تحقيق : موسى محمد على - عبد العال أحمد العربى ، القاهرة : دار التراث العربى ، ١٩٧٣ م ، ص ١٣١ - ١٣٢ .

المخرج يرتبط بحال الابتلاء وهو قرين للتقوى والايمان وما يعنيه ذلك من تطبيق شرع الله وارساء حاكميته « ومن يتق الله يجعل له مخرجا » (الطلاق / ٢) .

(٤٣) أنظر في ضوابط الضرورة الشرعية كمدخل للتفكير بالظواهر السياسية المختلفة رسالتى للدكتورة ، مرجع سابق ، ص ٢٩٧ وما بعدها .

(٤٤) من الجدير بالاشارة في هذا المقام ان « التبعية » واحكام خلقتها لا يتأتى الا من خلال شرط التبعية الفكرية ، ومن ثم فان عملية التبعية لا يمكن اختزالها فحسب في الاحتلال العسكرى والتحكم السياسى والهيمنة الاقتصادية ، وهذا السياق الذى يقتصر في فهم التبعية عن فهم كل ابعاد تلك العملية لانه يحصرها في الجوانب العسكرية والسياسية والاقتصادية فقط، ومن ثم يغفل البعد الثقافى الذى يولد العجز الشامل من جهة أخرى يحتاج الى مراجعة حقيقية ، يجب أن تعيد جانبها الثقافى والبعد الحضارى أهميته في التحليل لانه الأخطر والأشد فاعلية ، ولأنه جعل الخارج المتمثل في (الغرب) يدخل العقول ، فيعهد الى ابعاد الاسلام كعقيدة وثقافة وحضارة ونهج حياة واحلال أفكار الغرب وأيدلوجياته وثقافته وحضارته ونهج حياته وأنماطه المعيشية ، وهذا يقوم بدوره بعملية تحطيم أساسيات استقلال الامة ووحدتها وهويتها وقدرتها على الاصلاح ، والقاء الامة في حضن التبعية لأنماط الحياة الغربية فتصبح معايير الغرب وقيمه على اختلافها وتنافسها تشكل المرتكز والمنطلق وذلك بالنسبة الى مختلف مجالات الحياة ، بحيث تصبح الهيمنة شاملة تتعدى تلك للجوانب العسكرية والسياسية والاقتصادية .

واذا كان هذا الوضع هو الذى يشكل أهم احتجاج تستند اليه النظم في تأكيد وقوع الاكراه الخارجى عليها ، وتستند اليه في تكييف حالة الضرورة التى تعيشها كأحد أسباب القعود عن تطبيق الشرع وتأكيد حاكميته في كافة

المناحى والبدء في ذلك ، فان هذا الاحتجاج لو سلم بصحته - وهو غير ذلك - يتناسى فضلا عن اولوية الحفاظ على الدين في سلم المقاصد الشرعية ، فانه يتغافل كذلك عن ضرورة التفكير في الخروج من دائرة التبعية وتأكيد الهوية ، وهذا وذاك لا يتأتى الا بالتميز العقيدى وما يتبعه من تطبيق الشرع كحركة حياة .

فليس من المصادفة انه عندما اجتاحت الغرب بقواته العسكرية الدول العربية والاسلامية واحكم قبضته السياسية عليها راح يعمل على تحطيم كل مقوماتها الاساسية التى تشكل استقلالا عنه وبديلا له . فاقام مدارس وكلياته التبشيرية والعلمانية وجامعاته الحديثة لكى يخرج جيشا من المثقفين الموالين له ممن يسلخون عن ثقافة الاسلام ويتبعون ثقافة الغرب . . . وكان الغرب يريد من هؤلاء ان يبنوا دولة التبعية حتى لو أنهم وقفوا سياسيا ضد الاستعمار - ويقيموا مختلف مؤسسات التبعية .

وليس من قبيل المصادفة كذلك ان تنتشر مدرسة التبعية بتشجيع من الجماعة الفكرية في الغرب رغم بدايتها في أمريكا اللاتينية ، لأنها ما زالت بعد تنظر للتبعية كعملية جزئية يغلب على فهمها عنصر الاقتصاد .

أنظر في هذه الافكار :

منير شفيق ، الاسلام في معركة الحضارة ، مرجع سابق ، ص ص ١٩٥ - ٢٠٠ .

قارن برآية مدرسة التبعية في :

د . حورية مجاهد ، الاستعمار كظاهرة عالمية . . ، مرجع سابق ، ص ١٣٦ وما بعدها .

ومن ثم تعد القابلية للاستعمار هى أساس للاستعمار أو بمعنى آخر فان القابلية للتبعية هى أساس التبعية ، الى الحد الذى يمكن أن نعتبر مسألة التبعية اختيارا للتبعية في جوهرها على الرغم مما تبدو في ظاهرها وكأنها حالة مفروضة يشوبها الاكراه .

وان تغيير حال التبعية هو بالمقابل اختيار يستند في تأسيسه الى الرؤية الاسلامية للتغيير « ان الله لا يغير ما بقوم حتى يغيروا ما بأنفسهم » (الرعد / ١١) .

أنظر في هذا الفصل الخاص بمنهاجية التغيير .

وتبقى أهمية بل وضرورة وجود حاجز نفسى بين الامة وأعدائها كأولى شروط التخلص من التبعية للغرب وكما تحدد الرؤية الاسلامية محتوى هذا الحاجز الذى تهاون المسلمون به رغم أنه مكن المحافظة على الشخصية الاسلامية

(الهوية) وحمايتها من الذوبان في غيرها . ولقد اشتمل القرآن على كثير من الاوامر والنواهي التي تكفل للمسلمين ذلك لو تمسكوا بها ، كما وردت في السنة احاديث كثيرة في تنظيم هذا الامر الخطير من شئون الامة .

انظر : الشيخ مصطفى بن محمد الورداني ، النهي عن الاستعانة والاستنصار . . ، مرجع سابق ، صص ٨ - ٢١ (مقدمة المحقق د . طه جابر فياض العلواني) .

ولكن انقلبت الامور فصارت التبعية والخوف من انقطاع المعونات الاقتصادية حجة في الاحتجاج بالاكراذ والقعود عن تطبيق الشرع « لقد ابتغوا الفتنة من قبل وقلبوا لك الامور حتى جا- الحق وظهر امر الله وهم كارهون . ومنهم من يقول ائذن لي ولا تفتني الا في الفتنة سقطوا » (التوبة ٤٨ - ٤٩) .
وخلاصة القول أن الجهاد المتعلق بالايمان هو اول شروط الخروج من التبعية ، « أحسب الناس أن يتركوا أن يقولوا آمنا وهم لا يفتنون » (العنكبوت / ٢) .

(٤٥) نذكر في هذا المقام بقوله تعالى « ومن يتق الله يجعل له مخرجا ، ويرزقه من حيث لا يحتسب » (الطلاق ٢ - ٣) .

وقوله تعالى « انما المشركون نجس فلا يقربوا المسجد الحرام بعد عامهم هذا وان خفتهم عيلة فسوف يغنيكم الله من فضله » (التوبة / ٢٨) .

انظر في تفسير هاتين الآيتين في :

الصابوني ، صفوة التفاسير ، مرجع سابق ، ج ٥ ، ص ٥٢٠ ، ج ١٨ ، ٤٠٠ .

ابن كثير ، تفسير القرآن العظيم ، تحقيق : محمد ابراهيم البنا وآخرين القاهرة : دار الشعب ، د . ت ، الطلاق ، م ٨ ، ج ٥٦ ، صص ١٧٢ - ١٧٤ التوبة ، م ٣ ، ج ٢٢ ، صص ٧٣ - ٧٦ .

سيد قطب ، في ظلال القرآن ، القاهرة : دار احباء الكتب العربية ، د . ت ، التوبة ج ١٠ ، صص ٥٠ - ٥١ .

انظر في أسباب نزول الآيتين :

ابن خليفة عليوي ، جامع التقويل في أسباب النزول وشرح آياتها ، الرياض : مطابع الاشعاع ١٤٠٤ هـ ، ج ٢ ، صص ١٠٦ - ١٠٩ ، ٣١٧ .

فتفسير الآية الاولى يعنى أن من يراقب الله ويقف عند حدوده يجعل له من كل هم فرجا ومن كل ضيق مخرجا ، ويرزقه من وجه لا يخطر بباله ولا يعلمه . .

ويقول ابن تيمية ، في هذه الآية وعد الله المتقين بالمخارج من الضيق وبرزق

المنافع أنظر في هذا :

ابن تيمية ، شرح حديث أبي ذر ، « يا عبادى انى حرمت الظلم على نفسى ،
القاهرة : مكتبة الفرقان ، مطبعة المدنى ، د • ت ، ص ٣٨ •

أنظر في معنى الآية تفسير الحديث الذى أخرجه الامام أحمد عن ابن عباس
رضى الله عنهما « احفظ الله يحفظك » •

ابن رجب الحنبلى ، نور الاقتباس فى مشكاة وصية النبى (ص)
لابن عباس (ر) ، تعليق : عز الدين البدوى النجار ، جدة : دار المدنى
للطباعة ، ١٩٨٣ ، ص ص ٢٣ - ٤١ •

وتشير الآية الثانية الى أن المشركين يجيئون الى البيت الحرام ، ويجيئون
معهم بالطعام يتجرون فيه فلما نهوا عن أن يأتوا البيت قال المسلمون : أين لنا
الطعام ؟ فأنزل الله (وان خفتهم عيلة) وهى الفقر والحاجة من جراء انقطاع
تجارة المشركين عن المسلمين (مسوف يغنيكم الله من فضله) أى يغنى المسلمين
من عطائه وتفضله من وجه آخر •

أنظر في حدود التعامل - في مجال العلاقات الاقتصادية - مع من على دين
غير الاسلام وفي اطار من قاعدة الولاء والبراء :

محمد بن سعيد القحطاني ، مرجع سابق ، ص ص ٣٤٤ - ٣٦٩ •

(٤٦) فاذا كان العرف هو ما اعتاده الناس وساروا عليه من كل فعل شاع
بينهم أو لفظ تعارفوا اطلاقه على معنى خاص لا تألفه اللغة ولا يتبادر غيره
عند سماعه ، بحيث يشمل معناه العرف العملى والعرف القولى وكل منهما
اما عرف خاص أو عام ، فان هذه التسميمات للعرف يسبقها تصنيف أساسى
يحكمها جميعا على أساس من اعتبار الشرع للعرف ، فهو وفق هذا المعيار
اما صحيح معتبر أو فاسد غير معتبر • فالعرف الصحيح هو ما تعارفه الناس
دون أن يحرم حلالا أو يحل حراما ، وأما العرف الفاسد فهو ما تعارفه الناس
ولكنه يحل حراما أو يحرم حلالا ، ومن ثم لا يمكن على الاطلاق الاحتجاج
بالاستمرار على واقع الاستبدال المخالف للشرع وأحكامه وحاكميته فانه من
قبيل العرف غير المعتبر ، وقد شرط الفقهاء شروطا في العرف الذى يجوز في
الشرع اعتباره والعمل بمقتضاه ، من أهمها ألا يعارض نصا شرعيا في القرآن
أو في السنة وهو أهم الشروط اللازمة الذى لا يمكن تجاوزه على الاطلاق في
اعتبار العرف ، بينما الاخرى تابعة له مثل أن يكون مطردا أو غالبا أى مستمر
العمل به في جميع الحوادث ، ويجرى عليه العمل في أغلب الوقائع ، وإذا كان
للعرف أهمية كبرى في مختلف التشريعات وعند كل الامم ، لذا يعتبر في القانون
الوضعى أحد مصادر التشريع بل ان كثيرا من نصوص القانون وأحكامه الآمرة
أو المتعلقة بالنظام العام انما هى مترجمة عن العرف الشائع في البلاد • أما في

الاسلام فهو عند التحقيق ليس دليلا شرعيا مستقلا . . .

انظر في هذا :

د . وهبة الزحيلي ، نظرية الضرورة الشرعية . . . ، مرجع سابق ،
ص ص ١٦٨ - ١٧٠ .

وانظر أيضا ما أشار اليه الباحث في مبحث مدخل المصلحة الشرعية .

واذا كان العرف يعتبر شرعا اذا لم يخالف مقتضى الشرع ونصوصه ،
فان الشرع لا يعتبر اتباع الآباء على ضلالهم ، ولا مدخل للاحتجاج باتباع
الآباء أو الامتداد التاريخي في هذا المقام . فانهم في الحقيقة قد تركوا دينهم
الحق ورجعوا الى باطل آبائهم ولم ينظروا نظر المستبصر . . .

فان هذا من التقليد المذموم لان الله زم ذلك في كتابه كقوله (انا وجدنا
آباءنا على أمة) (لقمان / ٢١) . ثم قال (قل : أو لو جئتمكم بأهدى مما
وجدتم عليه آباءكم ؟) (الزخرف / ٤٣) . فنبههم على وجه الدليل الواضح
فاستمسكوا بمجرد تقليد الآباء ، فقالوا : (بل وجدنا آباءنا كذلك يفعلون)
(الشعراء / ٧٤) .

وعن ابن مسعود (ر) : ألا لا يقلدن احداكم دينه رجلا ، ان آمن آمن ، وان
كفر كفر ، فانه لا اسوة في الشر . . .

انظر : الشاطبي ، الاعتصام . . . ، مرجع سابق ، ج ١ ، ص ١٦١ ، ج ٢
ص ص ١٨٠ - ١٨١ ، ص ٣٤٧ وما بعدها .

وهو ادعاء واجهة العالم المجاهد الشيخ عز الدين بن عبد السلام ، فصدع
بقوله الحق للسلطان نجم الدين ايوب ، ما حجتك عند الله ، اذ قال لك : ألم
أبوء لك ملك مصر ثم تبيح الخمر ؟ فقال جرى هذا ؟ ، فقال نعم ، الحانة
الفلانية يباع فيها الخمور وتستباح فيها المنكرات وانت تتقلب في نعمة هذه
المملكة فقال : هذا أنا ما عملته هذا من زمان أبي .

فقال العز بن عبد السلام . أنت من الذين يقولون : (انا وجدنا آباءنا
على أمة ، وانا على آثارهم مقتدون) (الزخرف / ١٣) . فرسم السلطان
بإبطال تلك الحانة واغلاقها .

فمتابعة الآباء على ضلالهم والادعاء بعرفهم لا يعفى من مسئولية « وكل
انسان الزمناه طائره في عنقه » (الاسراء / ١٣) .

انظر : عبد الله ناصح علوان ، الى ورثة الانبياء والدعاة الى الله ، القاهرة
دار السلام للطباعة والنشر والتوزيع ، ط ٦ ، ١٤٠٣ هـ - ١٩٨٣ م ، ص ص
٤٩ - ٥٠ .

وما أصدق ابن حزم في استنكار كلمتين يحتج بهما (احداهما : اعتذار من

اساء بان فلان اساء قبله ، والثانية : استسهال الانسان ان يسمى اليوم لانه قد اساء أمس أو ان يسمى في وجه ما لانه قد اساء في غيره فقد صارت هاتان الكلمتان عذرا مسهلتي لشر ومدخلتي له في حد ما يعرف ويحمل ولا ينكر .

ابن حزم الاندلسي ، مداوة النفوس وتهذيب الاخلاق والزهد في الرذائل تحقيق : أبو حذيفة ابراهيم بن محمد ، القاهرة - طنطا : مكتبة الصحابة ١٤٠٧ هـ - ١٩٨٧ م ، ص ٢٤ .

(٤٧) من الجدير بالاعتبار في البداية ان يتحفظ الباحث على « مفهوم الاقلية » ذاته ذلك أنه يشير الى اقليات لا حصر لها وفق معايير التصنيف وتعددتها ، بما يضيف حالة من التفتت الى مجتمع الدولة القومية ، فضلا عن أن استخدام هذا المفهوم يوحي باستضعاف « لاقلية » وهو ما أثر على منهجية تناول الموضوع برمته ، اذ درست هذه القضية داخل المجتمعات الاسلامية كافة والعربية خاصة وفق طرق وأدوات تحليل غربية ، ساهمت في تشويه الموضوع اكثر من دراسته تفسيراً وتحليلاً ، خاصة أن هذا التناول لم يلق بالاً لخصوصية الرؤية الاسلامية في النظر الى هذا الموضوع والتعامل معه .

انظر في معاني الاقلية وفق فهمها الغربي : د . سميرة بحر ، المدخل لدراسة الاقليات ، القاهرة : الانجلو المصرية ، ١٩٨٢ ، ص ٧ - ١٥ .
د . ابو بكر قادر ، الاقليات وحقوق الانسان ، مجلة المسلم المعاصر العدد (٣٠) ، جمادى الاولى - رجب ١٤٠٢ هـ ، صص ٤٠ - ٤٢ .

وقدمت الرؤية الاسلامية وفق تأسيس مجتمعها على العقيدة والدين اصطلاح اهل الذمة بشكل محدد لا يؤدي الى التفتت ، فضلا عن أن اهل الذمة يحكمون بموجب عقد موثق يحدد حرمتهم وحقوقهم كما يحدد واجباتهم .

ومناقشة هذا الموضوع تفرض التعرض لمجموعة من الامور الهامة في اطار ارتباطها بالواقع :

- الميراث التاريخي لما يسمى بمشكلة الاقليات .
- واقع الاقليات ، وتميزها وخصوصيتها .
- أثر التعامل الخارجي على هذه المشكلة .
- أثر مفهوم الدولة القومية على فهم قضية الاقليات .
- العلمانية والحرية الدينية والاقليات .
- الفقه الاسلامي (للاقلية) والتعامل معها .

وحيث ان المقام لا يتسع لتناول هذه الامور تفصيلاً ، فان سبب الخلل في التفكير بقضية (الاقليات) يكمن في عدم تناول هذه الامور بشكل متكامل

ومنهجى في تحليل وتقويم هذه المسألة خاصة في الواقع العربى والاسلامى ، ومن ثم كان استخدام مفهوم الاقلية ذاته في دراسة الاقليات الدينية في هذا الواقع وتنحية مفهوم « عقد الذمة » مدخلا للتحليل والتحيز ، وبصورة غير متوازنة تفهم أهل الذمة وفق العقد المبرم لها كقضية واجب وحق يتفاعلان ويتكاملان .

فان فريقا ممن عالج فكرة (الاقلية) كحقوق مقتصرين عليها ، قد ضخم القضية وبألف في وزنهم الى حد جعل من الاقلية مسوغا للقعود عن تطبيق الشرع ترضية لهم وتحت دعاوى متعددة ان اختلفت في الاسماء فانها تلتقى في المعانى (الوحدة الوطنية) ، (وحدة الامة) ، (تجنب الفتنة الطائفية) (السلام الاجتماعى) .

بينما اتجه الفريق الآخر في تناول فكرة الاقلية كواجبات ، مما جعل العنت والتفسير منهجا للتعامل مع هذه القضية ، وبما يساعد بدوره على الوصول الى ذات النتيجة في تضخم هذه المسألة والمبالغة بشأنها كرد فعل لهذه الرؤية السلبية .

وقد اخطأ كلا الفريقين في تناسيهما لفكرة العقد وتصورها في الاسلام من حيث حرمة نقضه ووجوب الوفاء به فضلا عن تكامل وتوازن فكرة الحق والواجب فيه .

فان القاعدة التى تحكم وضع أهل الذمة والتى مفادها لهم مالنا وعليهم ما علينا انما تؤسس فهم القضية بشكل متوازن لاتهمل حقوقهم الا ان ذلك لا يصل الى حد القعود عن الشرع وتطبيقه لان عقود الذمة تتضمن حقوقهم تلك وتؤكد واجباتهم والتى تنصرف جميعا الى عدم المساس بالشرع قولاً أو عملاً .

وعلى هذا وفي اطار تقديم الرؤية الاسلامية الحقبة بصدد أهل الذمة يجب عند فقه الواقع المعاصر الا يقتصر على تقديم هذه الرؤية الصحيحة بل يجب التطرق الى الفقه التاريخى لجذور (الاقليات) بما يضع الميراث التاريخى لها في الحسبان هذا من جانب ، ومن جانب آخر يجب تناول اثر منظومة المفاهيم الغربية مثل الدولة القومية - والعلمانية على منحى تناول القضية :

فمفهوم القومية الذى امتدت مسيرته في الخبرة الغربية قد لعب دورا تجميعيا في نشأته (الوحدة الايطالية - الوحدة الالمانية) وتابع هذه المسيرة في المنظمات الاوربية المشتركة ، بينما أن هذا المفهوم ذاته قد اقترن وبصورة مخالفة بالتجزئة والتفتت لخدمة الاستعمار - والمطالبة بالتححرر من الدولة العثمانية فارتبط بخبرة الواقع العربى بشكل مناقض لدوره في الخبرة الغربية ، فظل يلعب هذا الدور التجزيئى من دعوة القومية الى الاقليمية الى الحزبية .

انظر في هذا المعنى :

د . كلیم صديقى ، الدول القومية عقبه في وجه تحول الامة الشامل . . .

مرجع سابق ، صص ١ - ١٣ .

وكذلك مفهوم العلمانية الذي اختصت به الخبرة الغربية والذي يعد ضمن
بها تنتج من افكار متمثلة في آراء ومذاهب وعقائد جزئية أو كلية في شئون
السياسة والاجتماع والنفس والدين .

فيرتبط انتاج الافكار بحضارة الاعلان ، حتى تتحول الفكرة بفعل الدعاية
لها الى مسلمة لاتقبل النقاش وبديهية لا يستساغ مراجعتها ، فارتبط مفهوم
العلمانية بالحرية الدينية ارتباط تلازم وفي المقابل أكد ارتباط آخر بين التأسيس
الدينى والعقيدى للامة والاكرام الدينى ، وهذا التلازم والربط وتلك المقابلة
ينقصها كثير من الدقة كما تفتقد الى السند والتكليف .

انظر في هذه المعانى :

مهدى شمس الدين ، العلمانية ، مرجع سابق ، ص ١٢٥ وما بعدها .

كما يعد الميراث التاريخى والاستعماري من الاسباب ذات الاهمية ان لم
يكن أهمها على الاطلاق في الخلل المنهجى للتعامل النظرى مع مشكلة (الاقليات)
فضلا عن كونه أهمها في تعقيد هذه القضية حين التعامل معها على ارض الواقع .
انظر في تفصيل ذلك :

الوردانى ، النهى عن الاستعانة . . . ، مرجع سابق ، (مقدمة المحقق)
صص ٢٠ - ٦١ .

ان تغافل هذا الميراث التاريخى ابان الدولة العثمانية وربما قبلها من مطالبة
مطالبة المجموعة الاوربية انذاك كل دولة منها بحماية اقلية دينية تتبعها مذهباً
ونشوء المحاكم المختلطة . . . وغير ذلك قد ادى الى ترسيخ مجموعة من المفاهيم
بلا داع تعبر عن نمط من التعامل المستقر بصدد مشكلة (الاقليات) وهو نمط
على ثباته واستمراره النسبى فترة من الزمن ، لا يعد سندا لصحته .

فضلا عن ذلك فقد اورث هذا نمطا من تعامل (الاقليات) داخل الواقع
العربى والاسلامى وذلك بتوجه الاقلية الى سند وحماية من خارج الامة ، مما
يجعل أخذ هذه الامور في الاعتبار عند معالجة قضية (الاقليات) مسألة ذات
أهمية ، كما أسهمت هذه الامور ذاتها في تعقيد المشكلة وزيادة حدتها .

ومن ثم يعتبر أكثر عناصر مشكلة الاقليات مبالغا فيه ومفتعلا بشكل يفرض
خصوصية في التعامل مع عناصر المشكلة ، بعزل المفتعل منها والتعامل معه بخلق
الوعى بحقيقة وحجم المشكلة (تطبيق الشرع وحقوق أهل الذمة - توضيح
جوانب الافتعال النابعة من طريقة طرح المشكلة - توضيح جوانب التضخيم في
القضية من جراء الميراث التاريخى) . والتأكيد على التعامل الصحيح في الجانب
المعتبر منها (مفهوم عقد الذمة - تلازم الحق والواجب . . .) الخ .

وفي ضوء هذا الفهم الذي يعنى ضرورة إعادة النظر في مفهوم الاقلية ذاته ومراجعته برمته ، خاصة عند طرح الرؤية الاسلامية حياله ، وبما يوجه النظر الى منهجية مختلفة في التناول العلمى فضلا عن تقديم الحلول لهذه المشكلات القائمة والمتعلقة بهذه القضية . فانه لابد ان يتكامل مع هذا الفهم وعى بالتلبيس الحادث للطرح الاسلامى على لمستوى الفهمى والخبرة التاريخية بصدد قضية أهل الذمة ، والتي يجب أن ترى في اطار التأسيس العقيدى للامة وهو ما يفرض تميزا في التعامل مع قضية الواجبات والحقوق بمقتضى عقد الذمة .

ذلك أن الفريق الذى يعالج مشكلة (الاقلية) منظور اليها من جهة الحقوق يعتبر اسقاط دور أهل الذمة في الجهاد والقتال تنحية لحق لهم ، وان اسقاط دور أهل الذمة في التشريع للامة والدولة الاسلامية سحبا لحق لهم في التشريع وان استبعاد أهل الذمة من انتخاب الامام أو الخليفة تضييعا لحقهم في الانتخاب وان التحفظ على توليتهم وولايتهم تمييز وعدم مساواة ، وأخيرا ان الجزية المفروضة عليهم غرما عليهم يتضمن اكراما لهم على اعتناق الاسلام وهو ما يعنى التفريط بحقهم في الحرية الدينية .

كل هذه الادعاءات تغافلت عن التعامل مع الرؤية الفقهية الاسلامية لموضوع أهل الذمة على نحو منهجى يضع في اعتباره التأسيس العقيدى وما يتركه من آثار على حقيقة التعامل في هذا المقام ، وضرورة التلازم والتفاعل بين الحق والواجب وهو ما يعنى أن هذه الادعاءات تهمل :

(أ) أن التأسيس العقيدى يفرض على الجهاد معنى لا يمكن أن يتصور معه - الا في حدود جوازها الفقهاء - أن يقوم الذمى بالجهاد عمالا يؤمن به ، والحق أن اشراكه في الجهاد عنوة انما بعد في حقيقة الامر اكراما له ، وليس حقا يسقط . ومن ثم يتواءم دوره وبحكم رعيته للدولة في عدم القيام بمساعدة العدو أو نصره في مقابل كفالة حق الامن له والدفاع عنه .

(ب) أن التأسيس الدينى للامة يفرض فهما متميزا لمفهوم التشريع ، فهو يرتبط بحاكمية الشرع ، وهو بمعنى تخريج الاحكام لا يقوم به الا الفقيه من دون عامة المسلمين ، فالشرع مانع لكثير من المسلمين القيام بهذا التخريج وهم مؤمنون به ، فمن باب أولى ليس لأهل الذمة القيام بهذا وهم غير مؤمنين بالشرع . اما في مسائل فنية خالصة فان لهم حق المشاركة بالرأى والتنفيذ ان وثق في امانتهم . كما أن لهم الحرية في ممارسة حياتهم وفق شرعتهم فيما يخص علاقتهم ببعضهم البعض .

(ج) كذلك دور أهل الذمة في اختيار الامام - وفي اطار وظيفته التى يحددها الشرع فانه من غير المعقول أن يسهموا في ذلك ، فضلا عن الطريقة المخصوصة التى يختار بها الامام بالبيعة الصغرى من أهل الحل والعقد الذين لهم علم

واجتهاد في اختيار من يصلح للامامة وفق شروطها .

الا ان هذا لا يفتتت على حقين لهم :

- حريتهم في تحديد من يمثلهم ويكون نقيبا لهم في نقل مطالبهم والتعامل مع السلطة ودون أن يفتتت ذلك على حق أحدهم - شأنهم شأن الرعية المسلم - في الوصول الى الحاكم لعرض مظلمة ضد أى رعية مسلما كان أو ذميا أو اختصام الامام نفسه والامير .

- حقهم في اختيار رئاستهم التي تسير امورهم الدينية وما يرتبط بها من شئون الزواج والاحوال الشخصية . ومن ثم لايعتبر هذا تفريطا في حق لهم بل تحديده وتنظيمه وفق عناصر تأسيس الدولة دينيا وعقيدا . وهو ايضا ربط للحق بالواجب وتفاعلهما .

(د) ومفهوم الولاية النابع من التأسيس العقيدى للامة يفرض التمييز بين حسن المعاملة معهم والولاء لهم فالولا- النصره ، بحيث لا يجوز الاستعانة بأهل الذمة في أمور المسلمين انتهى تعتبر من صميم هذا التأسيس العقيدى والدينى ، فلا يكون منهم وليا للمسلم في التصرف ولا في النصره . اما معاملتهم بالحسنى ودعوتهم بالحكمة والموعظة الحسنة امر لامراء فيه .

(هـ) وأخيرا فاذا كانت الجزية واجبا على الذمى فان له حقا في مقابل ذلك يتمثل في الانتفاع بمرافق الدولة وهو ما جعله الشافعى عوضا عن سكنى الدار وهى مساواة في تحمل الاعباء وليست غرما لاكراههم للدخول في الاسلام فالجزية مقابلها الزكاة على المسلم ، والجزية ان فرضت على الرجل دون الطفل والنسوة ، فان الزكاة مفروضة على المسلم البالغ يخرجها عن يعول وعن نفسه . كما انها ووفق عقد الذمة ترتبط وجودا وعدما بالقيام بالحق لهم ، وهو امر لايتعلق بحريتهم الدينية أو الاعتقادية .

والموضوع بوجه عام متسع العناصر والابعاد يكفى في هذا المقام الاجمال دون تفصيل .

انظر في احكام اهل الذمة ، وفكرة الجزية على وجه الخصوص :

ابن القيم الجوزية ، احكام اهل الذمة ، تحقيق وتعليق : د . صبحى الصالح بيروت : دار العلم للملايين ، ط ٢ ، ١٩٨٣م ، ج ١ (مقدمة المحقق صص ٧ - ٤٦) ، (مقدمة / الدكتور : حميد الله صص ٨٩ - ٩٥) .

انظر بصفة خاصة : ج ١ ، ص ٢٢ ومابعدها (في احكام الجزية) ، صص ١٤٠ - ١٧٥ ، (ذكر احكام اهل الذمة في أموالهم) ، ص ١٩١ ومابعدها (ذكر معاملتهم واحكامها) ج ٢ ، صص ٦٥٧ - ٨٧٣ (ذكر الشروط العمرية واحكامها وموجباتها) .

- الماوردى ، الاحكام السلطانية . . . مرجع سابق ، ص ١٤٤ وما بعدها .
- ابو يعلى ، الاحكام السلطانية ، تحقيق : محمد حامد الفقى ، القاهرة : مكتبة ومطبعة الحلبي ، ج١ ، ١٣٨٦هـ - ١٩٦٦م ص ١٥٣ وما بعدها .
- ابو يوسف ، الخراج ، مرجع سابق ، ص ١٣٥ وما بعدها .
- بهاء الدين عبد الرحمن بن ابراهيم المقدسى العدة شرح العمدة في فقه الامام احمد بن حنبل (ر) ، القاهرة : دار الفكر ، د٠ ت ، صص ٦١٤ - ٦٢٠ .
- انظر في طبيعة تلك العلاقة بين المسلمين واهل الذمة في معالجات حديثة :
- يوسف القرضاوى ، غير المسلمين في المجتمع المسلم ، القاهرة : مكتبة وهبة ، ١٩٧٧م ، مواضع متفرقة .
- ابو الاعلى المودودى ، حقوق اهل الذمة في الدولة الاسلامية ، الاتحاد الاسلامى العالمى للمنظمات الطلابية : دار القرآن الكريم ، ١٩٨٤ ، ص ٤ وما بعدها .
- سيد قطب ، نحو مجتمع اسلامى ، بيروت : دار الشروق ، ط٢ ، ١٣٩٥هـ - ١٩٧٥م ، صص ١١٤ - ١٣٥ .
- سعيد حوى ، الاسلام ، القاهرة : دار الجهاد - دار الاعتصام ، د٠ ت ، صص ١٢٦ - ١٢٧ .
- نعمات محمد الهانى . دراسات في النظم الاسلامية : علاقة المسلمين بغيرهم ، القاهرة : د٠ ن ، ١٣٩٩هـ - ١٩٧٩م ، صص ١٧ - ٣٦ .
- محمد رشدى اسماعيل ، العلاقات الفردية والدولية في الاسلام ، القاهرة : عيسى البابى الحلبي ، ١٩٧٤م ، صص ٦٤ - ٧٢ .
- عبد الحليم سليمان ربيع ، موجز الاحكام في علاقة المسلمين ببعضهم وغيرهم في دار الحرب والاسلام ، القاهرة : دار الهدى ، ١٤٠١هـ - ١٩٨١م صص ١٣ - ٢٢ .
- انظر في حكم الاستعانة باهل الذمة :
- الشيخ محمد حسنين مخلوف ، القول المبين في حكم المعاملة بين الاجانب والمسلمين ، القاهرة : مصطفى البابى الحلبي ، ١٣٩٥هـ - ١٩٧٥م ، صص ٥٠ - ٧٠ .
- انظر في مساواتهم امام القانون والقضاء :
- محمد فتحى عثمان ، حقوق الانسان بين الشريعة الاسلامية والفكر القانونى الغربى ، بيروت : دار الشروق ، ١٤٠٢هـ - ١٩٨٢م ، صص ١٣٠ - ١٣٣ .

• محمد الطاهر بن عاشور ، اصول النظام الاجتماعي في الاسلام ، تونس : الشركة التونسية للتوزيع ، ١٩٧٩م ، صص ٢٢٤ - ٢٢٥ .

• د. وهبة الزحيلي ، العلاقات الدولية في الاسلام مقارنة بالقانون الدولي الحديث ، بيروت : مؤسسة الرسالة . ١٤٠١هـ - ١٩٨١م ، صص ١٤٩ - ١٥٠ صص ١٥٧ - ١٨٠ .

• د. عارف ابو خليل ، العلاقات الخارجية في دولة الخلافة ، الكويت : دار الارقم ، ١٤٠٤هـ - ١٩٨٣م ، صص ٤١ - ٤٣ .

• د. اسماعيل الفاروقي ، حقوق غير المسلمين في الدولة الاسلامية : الواجهة الاجتماعية والثقافية ، مجلة المسلم المعاصر ، العدد (٢٦) ، جمادى الاولى رجب ١٤٠١هـ ، صص ١٩ - ٣٩ .

انظر تلك الرؤية القيمة التي يقدمها :

• د. محمد سليم العوا ، الاقطاب والاسلام (حوار) ، بيروت : دار الشروق ١٩٨٧ ، صص ١٧ - ٢٢ ، صص ٢٧ - ٥٠ ، صص ٧٤ - ٨٠ .

خاصة في تلك التحيزات المنهجية التي أكد عليها في ثنايا مقالاته ، ومن خير ما أكد عليه أن « الذمة عقد لا وضع » صص ٣٨ - ٤٤ ، وتلازم الحقوق والواجبات ، صص ٤٤ - ٤٨ .

قارن في هذا السياق معالجات تضخم القضية رغم انها صادفت توفيقا في تناول بعض الجزئيات بالدراسة :

جورج قرم ، تعدد الاديان وانظمة الحكم : دراسة سوسيولوجية وقانونية مقارنة ، بيروت : دار النهار ، ١٩٧٩ ، ص ١٩٦ ومابعدھا ، قارن النتائج التي توصل اليھا وفساد محتواھا ص ٣١٨ ومابعدھا .

أدمون رباط وآخرون ، المسيحيون العرب دراسات ومناقشات ، بيروت : مؤسسة الابحاث العربية ، ١٩٨١ ، مواضع متفرقة . وتراوحت المحاولات في هذه الدراسة بين التوثيق والتحقيق وبين المبالغة والتضخيم وأخيرا بين التبرير .

نيفين مسعد ، مرجع سابق ، صص ٢١٢ - ٢٢٤ .

• د. برهان غليون ، المسألة الطائفية ومشكلة الاقليات ، بيروت : دار الطليعة ١٩٧٩ ، ص ٧١ ومابعدھا .

(٤٨) انظر في التمييز بين هذه المفاهيم :

الاكراه ، الاكراه الملجئ ، الضرورة ، المشقة ، الحاجة . . .

• د. وهبة الزحيلي ، نظرية الضرورة الشرعية . . . ، مرجع سابق ، مواضع متفرقة .

د. زنون أحمد الرجبو ، رسالة في النظرية العامة للاكراه والضرورة
رسالة دكتوراه منشورة ، كلية الحقوق ، جامعة القاهرة ، ١٩٦٨م ، صص
٤٧ - ٤٩ .

(٤٩) انظر في تأصيل هذا النموذج وحركته اسباسب ومنهجه في اكتساب
الشرعية :

ابن الجوزي ، سيرة عمر بن عبد العزيز ، تحقيق : محب الدين الخطيب
القاهرة : مطبعة المؤيد ، ١٣٣١هـ ، ص ٥٥ ، ١٤٦ وما بعدها .

أبو محمد عبد الله ابن عبد الحكم . سيرة عمر بن عبد العزيز ، تحقيق :
أحمد عبيد ، ط ٥ ، بيروت : دار العلم للملايين ، ١٩٦٧ ، ص ٣٩ وما بعدها .

محمد بن جرير الطبري ، تاريخ الرسل والملوك ، تحقيق : محمد ابى الفضل
ابراهيم ، القاهرة : دار المعارف ، ١٩٦٠ ، ج ٦ ، ص ٥٥١ وما بعدها .

أبو الفدا اسماعيل ابن كثير البداية والنهاية ، القاهرة : مطبعة السعادة
١٣٥١ - ١٣٥٨هـ ، ج ٩ ، ص ٢٠٨ وما بعدها .

عز الدين أبو الحسن الشيباني ابن الاثير ، الكامل في التاريخ ، بيروت :
دار صادر ، ١٩٦٥ ، ص ٥ ، ٤١ وما بعدها .

محمد بن سعد ، كتاب الطبقات الكبيرة ، القاهرة : دار التحرير ، د٠
ج ٥ ، ص ٢٧١ وما بعدها .

أبو الحسن الندوي ، رجال الفكر والدعوة في الاسلام ، الكويت : دار العلم
ط ٤ ، د٠ ت ، صص ٣٣ - ٦٥ .

عبد المتعال الصعيدي ، المجددون في الاسلام من القرن الاول الهجري الى
القرن الرابع عشر ، ط ٢ ، القاهرة : مكتبة الاداب ، ١٩٦٢ ، صص ٥٧ - ٦٢ .

د. محمد عمارة ، عمر بن عبد العزيز (خامس الخلفاء الراشدين) القاهرة:
دار الهلال ، ١٩٧٨م ، مواضع متفرقة .

د. أحمد الشرباصي ، خامس الراشدين : عمر بن عبد العزيز ، القاهرة :
مطابع دار الشعب ، ١٩٥٩ ، ج ١ ، ج ٢ ، مواضع متفرقة .

انظر في فكرة الرضا المتجددة واكتسابه :

المسعودي ، مروج الذهب ومعادن الجوهر ، تحقيق : محمد محي الدين
عبد الحميد ، طبعة القاهرة ، ١٩٦٦ ، ج ٢ ، ص ١٥٢ حيث يقرر أن عمر
ابن عبد العزيز قد « أخذ » بالخلافة بغير حقها ولا باستحقاق لها ، ثم استحقها
بالعدل حين أخذها .

ويؤكد هذا المعنى القاضي عبد الجبار فلقد كان عمر « اماما لا بالتفويض المتقدم ولكن الرضا المتجدد من أهل الفضل » .

أنظر :

القاضي عبد الجبار ، المغنى ، مرجع سابق ، ج ٢٠ ، ق ٢ ، ص ١٢٠ .

انظر تفصيلا لذلك وارتباطه بفكره الشرعية :

سيف الدين عبد الفتاح ، الجانب السياسى لفهوم الاختيار ، مرجع سابق ص ص ٤٧٧ - ٤٧٨ .

ويحدد الشاطبى نهج عمر بن عبد العزيز (ر) في اكتساب الرضا المتجدد بفقه الواقع وتقديره حين قيامه بعملية التغيير واصفاء الشرعية « لانه لما كثرت البدع وعم ضررها واستطار شروها ، ودام الاكباب على العمل بها والسكوت من التأخرين عن انكار لها . وخلفت بعدهم خلوف جهلوا أو غفلوا عن القيام بفرض القيام فيها ، صارت كأنها سنن مقررات ، وشرائع من صاحب الشرع ومحرمات فاختلط المشروع بغيره ، مفاد الراجع الى محض السنة كالخارج عنها . . . فالتبس بعضها ببعض ، فتأكد الوجوب بالنسبة الى من عنده فيها علم . . مع أن الداخل في هذا الامر اليوم فاقد المساعد عديم المعين ، فالموالى له يخلد به الى الارض، ويلقى له باليد الى العجز عن بث الحق ، بعد رسوخ العوائد في القلوب والمعادى . يروم أخذه بالعذاب البئيس لأنه يرد عوائده الراسخة في القلوب المتداولة في الاعمال ، دبنا يتعبد به وشريعة يسلك عليها لا حجة له الا عمل الآباء والأجداد . كانوا من أهل النظر في هذه الامور أم لا ، ولم يلتفتوا الى أنهم عند موافقتهم للآباء والاشياخ مخالفون للسلف الصالح ، فالتعرض لمثل هذا الامر ينحو نحو عمر بن عبد العزيز رضى الله عنه في العمل حيث قال : الا وانى أعالج أمرا لا يعين عليه الا الله قد فنى عليه الكبير ، وكبر عليه الصغير وفصح عليه الاعجمى ، وهاجر عليه الاعرابى ، حتى حسبوه ديننا لا يرون الحق غيره .

وكذلك ما نحن بصدد الكلام عليه ، غير أنه أمر لا سبيل الى اهماله ولا يسع أحد ممن له منه الا الاخذ بالحزم والعزم في بثه بعد تحصيله على كماله ، وان كره المخالف فكراميته لا حجة فيها على الحق الا يرفع مناره . . . (ويقول) الحسن : لن يزال لله نصحاء في الارض من عباده يعرضون أعمال العباد على كتاب الله فاذا وافقوه حمدوا الله واذا خالفوه عرفوا بكتساب الله ضلالة من ضل وهدى من اهتدى فأولئك خلفاء الله . . . وعن سفيان قال : اسلكوا الحق ولا تستوحشوا من قلة أهله . . .

أنظر بتصرف يسير : الشاطبى ، الاعتصام ، مرجع سابق ، ج ٢ ،

ص ص ٣١ - ٣٤ .

فالفرض المتجدد وفق هذا التصور يجمع بين منهجية الاجتهاد ومنهجية التغيير معا ، وفي اطار ضرورة اعتبار الواقع لتنزيل الحكم الشرعى وتحقيق المناط ، وهو ما يؤكد ابن القيم من خلال قاعدة شرعية وهى « اعطاء الواجب حقه من الواقع ، واعطاء الواقع حقه من الواجب » .

انظر في هذا :

ابن القيم ، الطرق الحكمية في انسياسية الشرعية ، القاهرة : مطبعة السنة المحمدية ، ١٩٥٣ ، ص ص ١٣ - ١٤ .

انظر أيضا ما قدمه الباحث حول فقه الواقع في اطار منهجية الاجتهاد .

خلاصة القول أن الرضا المتجدد عملية تحاول اكتساب الشرعية من قبل النظام السياسى بعد تراكم نقصانها مما اقترب بها الى درجة الفقدان ، وهذه العملية تسمى باضفاء الشرعية ، مع ضرورة ملاحظة أن هذه العملية ترجع للشرعية افتقارا أما الرجوع اليه استظهارا فهو من قبيل تشكيل الرضا الكاذب الذى يسلك مسلك التبرير والترهيب .

(٥٠) انظر في هذا التباين لاكتساب الرضا المتجدد في اطار النموذج التاريخى لعمر بن عبد العزيز (ر) الدكتور عماد الدين خليل حيث يؤكد :

« قد علمتنا تجربة عمر بن عبد العزيز أكثر الحقائق أهمية في تاريخ البشرية عموما وتاريخ المسلمين خصوصا تلك هى أن الانقلاب الذى أحدثه عمر في فترة حكمه القصيرة في حياة الناس وأهدافهم واهتماماتهم ، وفي ميادين العمل جميعا سياسة وحربا وإدارة واجتماعا واقتصادا وتربية وثقافة ، والنجاح الكبير الذى حققه هذا الانقلاب في شتى أبعاده ، إزاء ظروف صعبة معقدة ، وركام عقود طويلة من السنين انخرقت بكثير من القيم والمبادئ الإسلامية وأحدثت فصلا وثنائية بدرجة أو بأخرى ، بين عقيدة الاسلام وشريعته وبين الواقع الذى يعيشه الناس .

ان تمكن عمر من إعادة التوحيد بين الشريعة والواقع وربط أجهزة الدولة جميعا بالاطر التى رسمها القرآن والسنة وتوجيه حياة الناس ومعطيائهم وفق ما يريد الله ورسوله صلى الله عليه وسلم ، . . . هذا النجاح ، يشير بوضوح إلى امكان تنفيذ البرنامج الإسلامى ، وتطبيق شرائع الاسلام وعقائدياته على واقع الحياة في أية فترة يمكن أن يستخدم فيها السلطان رجالا يمتلكون الذكاء والحصافة والمرونة ، الى جانب الايمان العميق والتقوى الدائبة التى تشد أعينهم أبدا الى القيم العليا التى جاءوا ليحققوها وإلى المخاطر التى تهدد هذه القيم والاهداف . . . التقوى التى تقضى على رغائبهم الخاصة ومطامحهم

الشخصية وتوجه طاقاتهم جميعاً كي تصب في المحيط الواسع الذي يذيب العقبات ، ويهدم كل السدود التي تسعى للوقوف بوجه العودة بالحياة والاحياء الى طريق الله . . تلك هي الحقيقة الكبيرة التي تعلمنا اياها الرحلة عبر حياة الخليفة الراشد عمر بن عبد العزيز ، ذلك الذي قاد ثورة اسلامية ضد أوضاع شاذة في مختلف الجبهات وتمكن بذكائه وحصافته ومرونته وإيمانه وتقواه من احراز النصر العظيم » .

أنظر :

د . عماد الدين خليل ، بلامح الانقلاب الاسلامي في خلافة عمر بن عبد العزيز ، بيروت : الدار العلمية ، ١٩٧٠م ، ص ص ٢٠١ - ٢٠٢ .

(٥١) اقترح علينا الفقيه الاستاد الدكتور / محمد سليم العوا أن نستبدل مفهوم الخروج بالرفض ، خشية أن يعتبر البعض أن الخروج أمراً مقرراً في البداية ، ولما كان مفهوم الرفض على ملائحته في هذا المقام قد يختلط بمفهوم (فرق الرافضة في تاريخ الفرق الاسلامية) فان الباحث يفضل مفهوم « الانكار » ويزكي هذا الاختيار الاشارة الى ضرورة التدرج في الانكار الذي ، ربما يصل الى الخروج ، فضلاً عن ذلك فانه يعد ضمن المفاهيم الشرعية المعتمدة والمحددة في هذا المقام على الرغم من شذويع مصطلح الخروج لدى المفكرين المسلمين ، ولا بأس والحال هذه مراجعة استخدام مفهوم الخروج على اطلاقه خشية الالتباس .

(٥٢) سيف الدين عبد الفتاح ، الجانب السياسي . . ، المرجع السابق ، ص ص ٤٨٨ ، ٤٩٠ وما بعدها .

(٥٣) أنظر في تفصيل هذه الاتجاهات حول قضية الخروج على سبيل المثال :

د . محمد عمارة ، المعتزلة والثورة ، مرجع سابق ، ص ٣٢ وما بعدها .

عبد الرحمن أحمد محمد سالم ، التاريخ السياسي للمعتزلة حتى نهاية القرن الثالث الهجري ، رسالة ماجستير غير منشورة ، جامعة القاهرة : كلية دار العلوم ، ١٩٨٥ البير نصرى نادر ، المعتزلة الفلاسفة الاولون في الاسلام ، طبعة الاسكندرية د . ت ، ج ٢ ص ١٥٩ وما بعدها .

د . فؤاد محمد النادى ، مبدأ المشروعية وضوابط خضوع الدولة للقانون في الفقه الاسلامي ، مرجع سابق ، ص ٢٥١ وما بعدها .

د . على جريشة ، المشروعية الاسلامية العليا ، القاهرة : مكتبة وهبة ، ١٩٧٦م ، ص ٣١٨ وما بعدها .

(٥٤) أنظر في ذلك مجموعة الوثائق السياسية للنظم العربية والتي تتعرض للدين على نحو هامشى ، ومع ذلك فقد برزت اتجاهات تحاول الربط بين هذه المواثيق والرؤية الاسلامية ، تستظهر بها حتى تضى لدى الجماهير شرعية على هذه المواثيق :

أنظر على سبيل المثال الميثاق الوطنى الصادر عام ١٩٦٢ فى مصر :

ابراهيم سليمان ، مفتاح الميثاق (مع نص الميثاق) ، القاهرة : وزارة التعليم العالى - الادارة العامة للثقافة ، الهيئة العامة لشئون المطابع الاميرية ، ١٩٦٥م ، مواضع متفرقة .

قارن ورقة أكتوبر الصادرة فى عهد الرئيس السادات .

أنظر فى محاولة لاضفاء الشرعية من خلال الدين على المواثيق السياسية الوضعية فى اطار عملية استظهار واسعة :

محمد على ماهر ، مسلم يقرأ الميثاق فى ضوء الاسلام ، القاهرة : دار الكاتب العربى ، ١٩٦٨م .

د . محمد عبد العزيز نصر . فى المجتمع والسياسة ، الاسكندرية : دار نشر الثقافة ، ١٩٦٢ ، ص ١٥٣ وما بعدها .

أنظر فى تعدد المواثيق فى جمهورية الجزائر وتزامنها مع تغيير السلطة السياسية : مغنية الازرق ، نشوء الطبقات فى الجزائر ، ترجمة : سمير كرم ، بيروت : مؤسسة الابحاث العربية ، ١٩٨٠م ، ص ١٤١ وما بعدها .

الميثاق الوطنى الجزائرى مجلة انجاهد الجزائرية ، ١٩٧٦م .

قارن مشروع الميثاق الوطنى ، المؤتمر الاستثنائى لحزب جبهة التحرير الوطنى الجزائرية ، مجلة المجاهد ، العدد ١٣٢٧ ، ١١ يناير ١٩٨٦ - ربيع الثانى ١٤٠٦ هـ ، أنظر بصفة خاصة موضع الاسلام فى رؤية الميثاق (الفصل الاول : الاسلام ومتطلبات العصر) ، ص ص ١٧ - ١٩ .

أنظر : الكتاب الاخضر ، ورغم أن كتيباته لا تتضمن سوى أفكار تتناقض فى محاولة للجمع بينها :

معمر القذافى ، الكتاب الاخضر ، الفصل الاول (حل مشكلة الديمقراطية) : سلطة الشعب ليبيا : المنشأة الشعبية للنشر والتوزيع ، ط ٥ ، مارس ١٩٨١ .

الفصل الثانى (حل المشكل الاقتصادى) : الاشتراكية ، الفصل الثالث (الركن الاجتماعى للنظرية العالبة الثالثة) .

أنظر : الندوة العالمية للكتاب الاخضر ، مجلة الفكر العربى ، بيروت :

معهد الانماء العربى ، العدد (١٩) السنة (٣) ، يناير - فبراير ١٩٨١م ،
ص ص ٤٠٠ - ٤٠٧ .

أنظر مواثيق حزب الامة في السودان وبرنامجه الانتخابى :

الصادق المهدى ، الفكر الاسلامى والدولة الحديثة ، منشورات الامة ،
الخرطوم : د٠ ت ، مشورات حزب الامة ، نهج الصحوة ، البرنامج الانتخابى ،
الخرطوم : د٠ ت .

أنظر الميثاق الوطنى ، الجمهورية العربية اليمنية ، المؤتمر الشعبى العام ،
د٠ ت ، ص ص ٣٥ - ٤٥ .

ورغم الرؤية الاسلامية الواضحة فبه الا أنه يعيبه محاولات التوفيق بين
الافكار الغربية والتصور الاسلامى .

أنظر في ايدولوجية البعث : د٠ محمد محمود ربيع ، مرجع سابق ، ص ٩١
وما بعدها .

أنظر في مجمل تأسيس قضية الشرعية وارتباطها بتشخيص السلطة في
الواقع العربى :

Hudson, M. Arab Politics : The Search for Legitimacy, New
Haven : Yale University Press, 1977, PP. 16 — 20.

أنظر أيضا في قضية الشرعية والعثمانية في الدساتير العربية ، المبحث
الخاص بمضمون العثمانية في دساتير الدول العربية وقوانينها :

شبللى العيسى ، العثمانية والدولة الدينية ، بغداد : دار الشئون الثقافية
العامة ، وزارة الثقافة والاعلام ، ١٩٨٦ ، ص ص ٤١ - ٤٨ .

أنظر أيضا :

جورج جبور ، العروبة رمظاهر الانتماء الاخرى في الدساتير الراهنة
للاقطار العربية ، دمشق : وزارة الثقافة والارشاد القومى ، ١٩٧٦ ، مواضع
متفرقة .

أنظر في نقد التأسيس القومى والعلمانى للشرعية وضرورة التأسيس
الاسلامى :

سعد جمعة ، الله أو الدمار ، القاهرة : المختار الاسلامى ، ١٩٧٦م ،
ص ص : ١٩ - ٣٦ ، ١١٩ - ١٤٤ ، ٢٤٩ - ٢٦٨ .

(٥٥) وتبدو ضرورة هذا التمييز بين رجوع الاستظهار للشرع والتبرير من
خلاله للحركة ، وبين الرجوع اليه افتقارا في ضرورة فحص حركة النظم ،
وعدم الاكتفاء بأقوالها ، وفق اقترابات مختلفة تعول على السلوك القولى

للزعماء في النظم السياسية ، ذلك أنه فضلا عن كونه يمثل نهجا قاصرا في دراسة النظم السياسية وقيادتها فإنه يقود وبالضرورة الى نتائج خطيرة وفاسدة تهمل عناصر التكامل بين مستويات الشرعية المختلفة وتضامرها في عملية اصفاء الشرعية .

ويتحفظ الباحث على الرأي القائل بوحدة النظام الشرعي للخلافة ، وأنه ليس ثمة ما يدعو الى القول ، من الناحية الشرعية ، على الاقل ، بأن هناك خلافة راشدة وخلافة غير راشدة ، إذ أن جميعها خلافة شرعية واجبة الطاعة ، لأنه لا يوجد اختلاف في القواعد التي تحكم كلا منهما أو اختلافات في أساس الطاعة في كل منهما . فالخلافة . . وفق هذا الرأي ليست مجرد المنصب السياسي ذي المقام الديني الذي انتهى في سنة ١٩٢٤ على يد المجلس الوطني التركي في رأى أو الذي انتهى بانتهاء الدولة العباسية في سنة ١٥١٧ ميلادية في رأى آخر أو بانتهاء عهد الخلفاء الراشدين في رأى ثالث ، وإنما تظل الخلافة قائمة في البلدان التي لم تستبعد الاسلام من حياتها والتي ما زالت تلتزم بسايرها أو موثيقها السياسية وتشريعاتها بالاسلام دينا . . . أو في الدول التي لم تعلن « علمانيتها » ، فالخلافة بهذا المفهوم لم تعد من الموضوعات التي دخلت ذمة التاريخ ، بل هي ما زالت باقية وقائمة ما دام هناك مسلمون وما دامت توجد حكومات تلتزم باقامة الاسلام « فإذا كان الباحث يوافق على أن مفهوم الخلافة ليس من المفاهيم التي دخلت في ذمة التاريخ ، إلا أنه لا يوافق أن يطلق على أى نظام بأنه خلافة أو استمرار له ، ذلك أنه يهمل عنصر وظيفة الخلافة وحركتها ومدى اتساقها مع الشروط والمقتضيات ، وبقاء المفهوم واستمراره إنما يعنى صلاحيته وفعاليته وامكاناته الكامنة فيه وليس بالتحقق الوجودى في الواقع ، فالخلافة خلافة النبی في حراسة الدين وسياسة الدنيا به ، ومن هنا كانت ضرورة التمييز بين السلطة عامة والخلافة كنهج عام لممارسة السلطة ، ويؤكد الباحث أن هذه التفرقة ضرورة وليست فقط جوارا .

انظر في هذا الرأي :

د . صلاح الدين دبوس ، مرجع سابق ، ص ص ٣٧٨ - ٣٧٩ .

قارن في ضرورة التمييز وجوازه :

د . عز الدين فودة ، السيادة والسياسة في الدولة الاسلامية ، مجلة البحوث والدراسات العربية ، القاهرة : معهد البحوث والدراسات العربية ، العدد (٦) ، ١٩٧٥م ، ص ص ١٤ - ١٩ .

انظر أيضا تلك المقالة القيمة التي بحثت في طبيعة العلاقة بين قضيتي الجماعة والوحدة من جانب والشرعية من جانب آخر ، وهي قضية يجب معالجتها بشكل متوازن كما تؤكد الرؤية الاسلامية :

د. رضوان السيد ، « جذنيات العلاقة بين الجماعة والوحدة والشرعية في الفكر السياسي العربي الاسلامي » ، ضمن : الامة والجماعة والسلطة : دراسات في الفكر السياسي العربي الاسلامي ، بيروت : دار لقرأ ، ١٤٠٤هـ - ١٩٨٤م ، ص ص ١٢٧ - ١٤٣ .

(٥٦) قارن في أنماط اسناد السلطة في النظم السياسية العربية :

سهير لطفى « حول الفكر السياسي العربي للدكتور فؤاد زكريا » ، مجلة الفكر العربي ، بيروت : معهد الانماء العربي ، العدد (٢٣) ، السنة (٣) أكتوبر - نوفمبر ١٩٨١ ، ص ٤١٤ .

أنظر أيضا في اطار ماقرن :

اسماعيل البدوي ، اختصاصات السلطة التنفيذية في الدولة الاسلامية والنظم الدستورية المعاصرة ، القاهرة : د. ن ، ١٣٩٧هـ - ١٩٧٧م ، ص ٢٣ وما بعدها .

أنظر :

د. سعد الدين ابراهيم ، مصادر الشرعية في الانمطة العربية ، ندوة أزمة الديمقراطية في الوطن العربي ، تبرص - ليماسول ، مركز دراسات الوحدة العربية ، ٢٦ نوفمبر : ١ ديسمبر ١٩٨٣م ، ص ١٩ وما بعدها .

د. سعد الدين ابراهيم ، النظام الاجتماعي العربي الجديد ، بيروت : مركز دراسات الوحدة العربية ، ١٩٨٢ ، ص ٢٤١ وما بعدها .

د. منى أبو الفضل ، في النظم السياسية العربية « مذكرات تكميلية » ، مرجع سابق ، ص ص ١٥ - ٢٥ .

د. محمد مجذوب ، الوحدة والديمقراطية في الوطن العربي ، بيروت - باريس : منشورات عويدات ، ١٩٨٠م ، ص ص ٥٩ - ٧٤ .

أنظر في اطار فهم الحزبية والحزب الواحد في دول العالم الثالث :

د. حورية مجاهد ، نظام الحزب الواحد في أفريقيا بين لنظرية والتطبيق ، القاهرة : مكتبة الانجلو المصرية ، ١٩٧٧م ، المقدمة ، ص ص ٣٠ - ٣٢ .

د. اسامة الغزالي حرب ، الاحزاب السياسية في العالم الثالث ، سلسلة عالم المعرفة ، الكويت : المجلس الوطني للثقافة ، سبتمبر ١٩٨٧ ، ص ١٢٨ وما بعدها .

أنظر في العسكريين ونمط التعامل السياسي :

حمدي عبد الرحمن حسن ، العسكريون والحكم في أفريقيا مع التطبيق على

نيجيريا (١٩٦٦ - ١٩٧٩م) رسالة ماجستير غير منشورة ، جامعة القاهرة
كلية الاقتصاد والعلوم السياسية ، ١٩٨٥ ، المقدمة . انظر بصفة خاصة
ص ١٦ وما بعدها .

انظر في مفهوم الاستفتاء الاستراسى وكيف أنه لا يجد أساسا حتى في
اطار الفكر الغربى ذاته وهو أمر ينبىء عن موقف القيادات السياسية في الواقع
العربى والتى - مع تأسيس الشرعية على أساس وضعى - تتدخل باعطاء
المفاهيم الغربية معانى خاصة تتواءم مع تكريس سلطتها واستمرارها في اطار
من تشكيل الرضا وتزويره كما أنه من نافلة القول ان نؤكد ان هذا النظام
يختلف معنا وجوهرا عن مفهوم البيعة :

د . ماجد راغب الحلو . الاستفتاء الشعبى والشرعية الاسلامية ،
الاسكندرية . دار المطبوعات الجامعية ، ١٩٨٣م ، ص ١١٢ وما بعدها .

من النقاط الجديرة بالطرح في هذا المقام كيفية تحديد معظم الدساتير
العربية الشروط التى على أساس منها يختار رئيس الدولة ، واذا كان مبدأ
الوراثة ينكى قضية الشروط يداءة فان النظم الجمهورية تقدم نموذجا في تقديم
مجموعة من الشروط الشكلية التى ترتبط بالعمر والجنسية . . . وما شاكل
ذلك من أمور ، الا أنها لم تحاول ان تضع شروطا وظيفية موضوعية خارجة عن
هذا التحديد الشكلى مثلما فعلت كتب الفقه السياسى الاسلامى من العدالة
والاجتهاد . . . وغيرها من شروط .

انظر في ذلك على سبيل المثال :

الدستور المصرى الدائم ، مجلة المحاماة ، ملحق العددين ٥ ، ٦ يونيو
١٩٨٠ ، الفصل الاول (رئيس الدولة) من الباب الخامس (نظام الحكم) ،
م ٧٥ قارن في هذا شروط الخلافة التى أشار اليها الباحث في مطلب الخلافة
كأحد عناصر الرابطة السياسية

(٥٧) أحمد محمد شاكر ، الكتاب والسنة يجب أن يكونا مصدر القوانين
إلى مصر ، القاهرة : دار الكتب السلفية ، ١٩٨٦م ، ص ٣ - ٥٣ ،
٨٨ - ١٠٤ .

محمد سليمان ، بأى شرع تحكم ؟ القاهرة : المطبعة الاميرية ، ١٩٣٦ ،
ص ٤٣ وما بعدها .

انظر تلك الرؤية القيمة :

عبد الرحمن عبد الخالق ، الحدود الشرعية : كيف نطبقها ٠٠ ومتى ؟ ،
القاهرة بنها : دار العلم ، ١٤٠١ هـ - ١٩٨١ م ، ص ٦ وما بعدها ٠

د ٠ محمد حسين الذهبي ، أثر اقامة الحدود في استقرار المجتمع ، القاهرة :
دار الاعتصام ، ١٩٧٨ م ، ص ٢١ وما بعدها ٠

أبو الاعلى المودودي ، القانون الاسلامي وطرق تنفيذه ، القاهرة : دار
المختار الاسلامي ، د ٠ ت ، ص ٢٣ وما بعدها ٠

محمد عبد الله السمان ، الاسلام ومكانة الشريعة ، القاهرة : دار
الاعتصام ، ١٩٧٩ ، ص ٥ وما بعدها ٠

أنظر المقدمة القيمة التي وردت حول « المحاولات المعاصرة لتطبيق النظام
الاسلامي » :

د ٠ محمد سليم العوا ، في أصول النظام الجنائي الاسلامي ، القاهرة :
دار المعارف ، ط ٢ ، ١٩٨٣ ، ص ص ١٧ - ٣٩ ٠

عبد القادر عودة ، الاسلام وأوصاعنا القانونية ، القاهرة : المختار
الاسلامي ، ط ٥ ١٩٧٧ م ، ومطالعة فصول الكتاب أمر هام نفى هذا المقام
لأهمية القضايا التي يثيرها بصدد تطبيق الشريعة الاسلامية - مختار
عبد العليم ، حتمية تطبيق الشريعة الاسلامية ، لماذا ؟ ، الاسكندرية : المركز
العربي للنشر والتوزيع ، د ٠ ت ٠

أنظر في تميزات الشريعة الاسلامية وضرورة تطبيقها :

عبد الحليم الجندى ، الشريعة الاسلامية ، القاهرة : دار المعارف ، ١٩٧٨ م ،
ص ص ٦٢ - ٦٣ ٠

أنظر كذلك محاوله جادة لدراسة تطبيق الشريعة في السودان :

د ٠ المكاشفى طه الكباشى ، تطبيق الشريعة الاسلامية في السودان بين
الحقيقة والاثارة ، القاهرة : الزهراء للاعلام العربى ، ١٤٠٦ هـ - ١٩٨٦ م ،
ص ص ٧ - ٦٩ ٠

أنظر أيضا في محاولة لدراسة قضية تطبيق الشريعة وتقويم التجربة
السودانية :

جمال البنا ، الحكم بالقرآن وقضية تطبيق الشريعة ، مرجع سابق ،
ص ١٢٢ وما بعدها ٠

قارن نماذج أخرى تتحدث حديث الموانع بالنسبة لقضية الشريعة
وتطبيقها ، وهى لا تعدم في ذلك حججا إلا أنها في معظمها تعبر عن موقف مسبق

للدفاع عن الحقبة العلمانية واستمرارها ، ونقد كل ما قد يعطل مسيرة العلمنة وتتراوح هذه الاتجاهات جميعا بين الرفض الفج ، والرفض المقنع ، والحديث عن التدريج الى ما لا نهاية ، وكأن مقولة التدريج تعنى التهرب من تطبيق الشريعة لا النهوض في اطار برنامج زمني مخطط في اطار من فقه الواقع والمراحل لتطبيق شرع الله .

خليل عبد الكريم ، لتطبيق الشريعة . لا للحكم ، القاهرة : كتاب الاهالى عن جريدة الاهالى ، مايو ١٩٨٧ ، المصدمة (ص ص ٧ - ١٢) ص ٤٥ وما بعدها .

د . صفوت حسن لطفى وآخرون ، فتنة العصر الحديث (تطبيق الشريعة الاسلامية بين الحقيقة وشعارات الفتنة) ، القاهرة : دار الثقافة العربية للطباعة ، ١٩٨٧ ، ص ٢٣ وما بعدها .

د . فرج فودة ، قبل السقوط ، القاهرة : الناشر المؤلف ، ١٩٨٥ م ، ص ص ٣٧ - ٤٦ ، ١٢١ - ١٤١ .

أنظر في الرد على دعاوى المؤلف الاخيرة :

عبد المجيد صبح ، تهافت نبل السقوط وسقوط صاحبه ، المنصورة : الوفاء للطباعة والنشر ، ١٩٨٥ ، ص ص ٢٢٥ - ٢٣٣ ومواضع أخرى متفرقة .

واذا كانت هذه التوجيهات تتفاوت في التبرير للعود عن تطبيق الشريعة وتجسيد حاكميتها الا أن أخطرها جميعا هو ذلك التوجه الذي يتبنى منهجية تاريخية نحاول الخروج من قضية عدم تطبيق الشريعة الى قضية صلاحيتها ، حيث تتبنى مفهوما للفعالية بمعنى التحقيق الواقعي لتطبيق الشريعة والالتزام بها . وهو أمر يشتمل على عناصر تلبيس خطيرة وكثيرة بقضية الفعالية ومعانيها ، فهي تعنى في جوهرها الصلاحية للتطبيق وعناصر الاستجابة ، فالصلاحية توجد في ذات الشريعة وهي قضية ايمان ، والاستجابة تقع في اطار القابل للشرع والمستجيب له ، وهنا تصير قضية الفعالية في دراسة الطرف القابل بالاساس ، ان عدم اتيان الشريعة مفعولها يكون لتقصير منه ، وهذا القصور تؤكد معانى الاستجابة والمصلحة الشرعية .

انظر في نموذج لهذا التوجه :

د . محمد نور فرحات ، قصة تطبيق الشريعة (١) ، حول قضية تطبيق الشريعة والموقف من التاريخ - (حوار مع طارق البشرى) جريدة الشعب ، ٢٢ سبتمبر ١٩٨٧ م .

د . محمد نور فرحات ، قضية تطبيق الشريعة (٢) ، (هل كانت الشريعة مطبقة ابان الحكم العثماني) ، جريدة الشعب ، ٢٩ سبتمبر ١٩٨٧ م .

قارن في هذا المقام :

طارق البشرى ، هل غابت الشريعة بعد عهد الراشدين ! ، جريدة الشعب ، ٧ يوليو ١٩٨٧م .

طارق البشرى ، تعقيب على د . محمد نور فرحات ، جريدة الشعب ، ٢٠ أكتوبر ١٩٨٧م .

طارق البشرى ، حول حركة التجديد في التشريع الاسلامى في مصر ، مجلة الحوار ، النمسا ، العدد (١) ، السنة (١) ربيع ١٩٨٦ ، ص ص ٩٥ - ١١٠ .
د . توفيق الشاوى ، الدولة والمجتمع في شريعة الاسلام ، جريدة الشعب ، ١٨ أغسطس ١٩٨٧م .

د . توفيق الشاوى ، سيادة الشريعة الاسلامية في مصر ، القاهرة : الزهراء ، للاعلام العربى ، ١٩٨٧ ، ص ١٣ وما بعدها .

قارن في توجهه بحرص على فقه التاريخ في قضية تطبيق للشريعة مقيما لذلك وزنه الصحيح : مختار عبد العليم ، الاسلام ونهضة تشريعه ، القاهرة : دار الثقافة العربية ، ١٩٦٤ ، ص ص ٤٠ - ٥٢ .

أنظر : عبد الجواد ييس ، مقدمه في فقه الجاهلية المعاصرة ، القاهرة : الزهراء للاعلام العربى ، ١٩٨٦ ، ص ٤٦ وما بعدها ، وان كان للباحث تحفظا على بعض آرائه .

(٥٨) أنظر في ذلك : أوستن رانى ، قنوات السلطة ، ترجمة : موسى جعفر ، مراجعة : رشيد ياسين ، بغداد : دار الشؤون الثقافية العامة ، وزارة الثقافة والاعلام ، ١٩٨٦ ، ص ٩ وما بعدها .

هربرت أ . شيللر ، المتلاعبون بالعقول ، ترجمة : عبد السلام رضوان ، سلسلة عالم المعرفة ، الكويت : المجلس الوطنى للثقافة ، أكتوبر ١٩٨٦ ، ص ص ٥ - ١٢ ، (المقدمة) ، ص ١٩٠ وما بعدها .

(٥٩) أنظر بصفة أساسية :

د . سعد الدين ابراهيم « مصادر الشرعية في أنظمة الحكم العربية » ، مرجع سابق ، ص ١ وما بعدها .

د . ادونيس العكرة ، الارهاب السياسى ، مشكلة وكيفية طرحها ، مجلة الفكر العربى المعاصر ، بيروت ، مركز الانماء القومى ، العدد ١٤ ، ١٥ ، آب - ايلول ١٩٨١ ، ص ٥١ .

(٦٠) من قبيل تحصيل الحاصل أن نتحدث عن العنف والعنف المضاد

ودعاوى السلطة السياسية في القطر ، ومواجهة الارهاب ، وتشترك معظم النظم العربية في هذه المقولات خاصة في مواجهتها للجماعات الاسلامية في الاونة الخيرة .

(٦١) انظر في تفصيل ذلك :

د . عبد القادر هاشم رمزي ، مرجع سابق ، ص ٩ ومابعدها .

انظر في أزمة تأسيس الشرعية على اساس وضعي وما يتركه ذلك من آثار في الفكر والحركة وتميز التأسيس الاسلامي للشرعية :

محمد طاهر احمد عبد الوهاب ، النظرية العامة لمبدأ الشرعية في الدولة الاسلامية والدول المعاصرة (دراسة مقارنة) رسالة دكتوراة غير منشورة جامعة الازهر : كلية الشريعة والقانون ، ١٤٠١ هـ ، صص ٦ - ٢٠ .

منير محمد رزق ، الشريعة الاسلامية من الاطلاق الى الشمول ، القاهرة : منيركو للنشر ، ط ٢ ، ١٩٨٦ ، ص ٧ ، ص ٣٢ ومابعدها .

(٦٢) محمد / ٢٤ .

(٦٣) انظر في ذلك

د . طه بدوي ، « بحث في النظام السياسي الاسلامي (ردا على المستشرق الانجليزي « أنولد ») ، ضمن : مناهج المستشرقين في الدراسات العربية الاسلامية ، الرياض : المنظمة العربية للتربية والثقافة والعلوم - مكتب التربية العربي لدول الخليج ، ١٩٨٥ ، ج ٢ ، ص ١١٤ .

حيث يؤكد أن مفهوم الشرعية بأبعاده الغربية المعاصرة يظل بعيدا عن ان يقدم حلا فعالا للمشكلة السياسية تبعا لعجزه عن تقديم ضمانة فعالة ضد تدلى الدولة بنظامها القانوني الى « الجور » ، ذلك ان الاسلام هو الذى جاء للمرة الاولى في تاريخ النظم بمبدأ الشرعية بمدلوله الدقيق (حيث) حدد له ابعادا « وشرع » ضمانا فعالا اذ ربطه بالنظام القانوني الاسلامي (في تعبيرنا المعاصر) جاعلا من مقاومة الجور حقا « شرعيا » للمواطن المسلم فلم يترك الامر لاجهزة السلطة ، فلا تكون خصما وحكما كما هي الحال في ظل نظام الدولة الغربية المعاصرة .

د . محمد طه بدوي ، الفكر الثوري ، الاسكندرية : المكتب المصرى الحديث للطباعة والنشر ، ١٩٦٧ ، ص ١٧ ومابعدها .

د . محمد طه بدوي ، حق مقاومة الحكومات الجائرة في المسيحية والاسلام في الفلسفة السياسية والقانون الوضعي ، طبعة الاسكندرية ، ١٩٥٢ .

(٦٤) انظر في الاشارة الى مسألة تفتيت الشرعية وعلاقة ذلك بمفهوم الصراع الذي يستنبطه مفهوم علم السياسة بالمعنى الغربى ، وعلاقة ذلك بسلطة الدولة وسلطات الامر الواقع وتعددية افكار الحق ، وتنافس السلطات والظاهرة الحزبية .

جورج بورردو ، الدولة ، ترجمة د. سليم حداد ، بيروت : المؤسسة لجامعية للدراسات والنشر ، ١٤٠٥ هـ - ١٩٨٥ م ، ص ٨٧ وما بعدها .

(٦٥) انظر في هذا الاقتران :

حسني توفيق ابراهيم ، مشكلة الشرعية ، مرجع سابق ، ص ٢٩٥ وما بعدها .

انظر في مفهوم الاستقرار السياسى وعدم الاتفاق بين المفكرين على تعريف له .

نيفين مسعد ، الاقلية والاستقرار السياسى في الوطن العربى ، رسال دكتوراه غير منشورة ، جامعة القاهرة كلية الاقتصاد والعلوم السياسية ، ١٩٨٧ ، ص ص ٤٢ - ٤٤

اكرام بدر الدين ، ظاهرة الاستقرار السياسى في مصر ، رسالة دكتوراه غير منشورة ، جامعة القاهرة : كلية الاقتصاد والعلوم السياسية ، ١٩٨١ انظر الفصل النظرى في مفهوم الاستقرار السياسى .

جلال معوض ، ظاهرة الاستقرار السياسى وأبعادها الاجتماعية والاقتصادية في الدول النامية ، الكويت : مجلة العلوم الاجتماعية ، مارس ١٩٨٣ ، ص ١٣٤ وما بعدها .

(٦٦) تجدر الاشارة الى ان التوجه الذى يربط مطلقا بين الانجاز والشرعية في اطار بعض الرؤى الغربية يجب التحفظ عليه بالاستناد لنموذج عمر بن الخطاب في عام الرمادة ، الذى يجعل من التصرف في وقت الازمة أو المحنة الاساس في عملية الشرعية ، ومن هنا كانت الرؤية الاسلامية مؤكدة على السمع والطاعة في النشاط والمكره والعسر واليسر ، الا ان هذه الطاعة مرتبطة وجوداً وعدمها على الحركة الشرعية للنظام في الحالى (العسر واليسر) وهو ما حدا بالخليفة عمر بن الخطاب (ر) ان يتخذ مجموعة من الاجراءات الهامة التى تؤكد شرعية النظام مثل تحمله الغرم مثل الرعية سواء بسواء ، وأمر الاغنياء بمد الموائد والتوقيف لحد السرقة .

انظر في هذا :

صلاح ابو اسماعيل ، الجوانب الاجتماعية في حياة عمر وصلتها بالعصر الحاضر « ضمن عمر : نظرة عصرية جديدة ، بيروت : المؤسسة العربية للدراسات

والنشر ، ط ٢ ، ١٩٧٨ ، صص ٦٧ - ٧٢ .

ومن المؤكد أن النظم في الواقع العربى المعاصر لاتعتمد حجة في تبرير اخفاقها في شرعية الانجاز المنوه عنها ، رغم أنها قد تستند لها في الابتداء ، وذلك تارة بالظروف الاقتصادية في العالم الخارجى وانتقال هذه الاثار اليها ، اذ بدعوى الزيادة السكانية التى تلتهم كل انجاز على حد قول هذه القيادات .

قارن بصدد هذه الرؤية رأى قيم في المشكلة السكانية :

د . رمزى زكى ، المشكلة السكانية وخرافة المالتوسية الجديدة ، سلسلة عالم المعرفة ، الكويت : المجلس الوطنى للثقافة ، ديسمبر ١٩٨٤ ، صص ٥ - ١٥ ، ص ٣٣٥ وما بعدها .

(٦٧) قارن : حسنين توفيق ، مشكلة الشرعية . . ، مرجع سابق ، صص ٣٨٧ - ٤٠٢ .

د . سعد الدين ابراهيم ، مصادر الشرعية . . . ، مرجع سابق .
Hudson, Op. Cit, PP. 16 - 25.

حيث يعرض لمسالك الشرعية المختلفة :

(المسلك الايدلوجى - والمسلك المؤسسى - والمسلك القيادى) .

(٦٨) انظر في علاقة الظاهرة الحزبية - كما يعرفها الفكر الغربى - بعملية التفتيت للشرعية :

صفى الرحمن المباركفورى ، الاحزاب السياسية في الاسلام ، القاهرة : دار الصحوة للنشر ، ١٩٨٧م ، صص ٣٤ - ٤١ ، ٨٣ - ٨٤ .

(٦٩) انظر في تاصيل مفهوم الرضا في سياق الرؤية الاسلامية :
د . عبد القادر رمزى ، مرجع سابق ، صص ١١٨ - ١٢١ ، ٢٤٤ - ٢٤٥ .
(٧٠) انظر في مختلف هذه التصنيفات :

Hudson, Op. Cit, PP. 27 - 30.

د . منى ابو الفضل ، المدخل المنهاجى . . ، مرجع سابق ، ص ٦٢ .
د . سعد الدين ابراهيم ، مصادر الشرعية في الانظمة العربية ، مرجع سابق ، ص ٤ وما بعدها .

(٧١) يؤكد على ذلك تحفظ د . احمد كمال أبو المجد على هذه التصنيفات المختلفة ، ويستند تحفظه على دعائمين :

الاولى : تتعلق بقيمتها الحقيقية ، اذ ان هذه التقسيمات ليست اكثر من

تقسيمات لفظية لا تعبر بحال عن الحقيقة السياسية القائمة .. فأكثر الأنظمة الجمهورية في الوطن العربي هي في حقيقتها أنظمة فردية مطلقة .. والحاكم يضمن فيها استمرار حكمه حتى نهاية حياته كما يملك من الناحية السياسية والدستورية ان يختار خليفته .. مالم تعصف بهذا الاختيار حقائق سياسية تتعلق بموازين القوى عند موته .. وهي حقائق يمكن ان يقوم مثلها تماما في ظل الأنظمة الملكية والوراثية .. وما قيل في هذا يقال عن واحدية الحزب وتعدد الاحزاب تعددا ظاهريا ، وتضع مقاليد الامر كله بين يديه ، وبذلك لا تكون التعددية الاشكالا مفرغا من مضمونه ..

الثانية : تتعلق بالاساس الذي يعتمد لتقسيم أنظمة الحكم الى تقديمية ومحافظة .. وهذا التصنيف في المصطلح التجارى والمتعارف عليه سياسيا هو تصنيف لتوجهات الأنظمة .. وليس تصنيفا لنظام الحكم نفسه .. وبالاخرى شرعيته .

انظر في ذلك :

د . احمد كمال أبو المجد ، تعقيب على دراسة « أنظمة الحكم في الوطن العربي » ضمن « ندوة ازمة الديمقراطية في الوطن العربي ، ليماسول - قبرص ٢٦ نوفمبر - ١ ديسمبر ١٩٨٣ ، ص ٢ .

قارن : د . يحيى الجمل ، أنظمة الحكم في الوطن العربي ، المرجع السابق .

د . يحيى الجمل ، الأنظمة السياسية المعاصرة ، القاهرة - بيروت : دار الشروق ، ١٩٨٦م ، صص ٢٥٨ - ٢٥٧ (الفصل الخاص بـ « العالم الثالث في مواجهة الأنظمة السياسية المتعددة ») .

انظر النموذج الذي قدمه جيلنر على اساس مجموعة من المعايير وان كان يرد عليه كثير من التحفظات ، والتي تعتمد مفاهيم مثل التقليدية والمحافظة وغيرها كمعانى غربية بما يؤثر جملة على التصنيف خاصة بصدد الشرعية .
Ernest Gellner, Muslim Society, Cambridge University Press, 1981, PP. 68 — 73.

(١) قارن بهذا :

د . عبد الملك عودة ، د . علي الدين هلال ، الخلافة السياسية في النظم السياسية العربية ، محاضرات للسنة التمهيدية للماجستير ، القاهرة : كلية الاقتصاد والعلوم السياسية ، ١٩٨٦م .

(٧٣) قارن جملة التصنيفات التي أوردها الباحث بالدراسات التي تناولت قضية الشرعية سواء تعلقت بالنظم العربية مفردة أو الواقع العربى ككل ، وقد اعتمد الباحث علي مجموعة من الدراسات في عملية التصنيف سواء أكدت جانبا

من هذه التصنيفات أم اختلفت معها لا يرى الباحث من داع لاثباتها في الهامش مكتفيا بايراد بعضها منها في قائمة المراجع النهائية لهذه الدراسة .

كذلك فقد راجع الباحث معظم المواثيق السياسية والدساتير للنظم العربية لا يرى الباحث من داع لاثباتها ، الا انها ساهمت من خلال مقدماتها ، والفصول الخاصة بنظم الحكم في تصنيف الباحث للنظم العربية على النحو السالف الاشارة اليه ووفق هذا العرض الذى قدمه الباحث حول الانظمة العربية وقضية الشرعية وتصنيفها على أساس من الشرعية ، فان هذه الكتابات في معظمها قد اهملت مجموعة أساسية من الاعتبارات حين تعرضت لدراسة الشرعية في الواقع العربى المعاصر ، خاصة عندما ترتبط هذه الشرعية بالرؤية الاسلامية :

١ - ضرورة التمييز بين مستويات الشرعية المختلفة دون ان يفتئت ذلك على تكاملها وتفاعلها .

٢ - ضرورة التمييز في مستوى التأسيس بين مستوى الاستظهار - ومستوى الافتقار وهو ما يؤكد استبعاد كل عناصر التأسيس المناقضة للشرعية الاسلامية ، أو تحاول التلقيق بين تأسيس وضعى وتأسيس اسلامى .

٣ - ضرورة التمييز في الحركة ذاتها بين الاستظهار من ناحية والالتزام بالشرع من ناحية أخرى ، وهو أمر جوهري في تصنيف النظم العربية .

(٧٤) انظر : حسن ابو طالب ، السياسة الخارجية السعودية تجاه الصراع العربى الاسرائيلى ، رسالة ماجستير غير منشورة ، جامعة القاهرة : كلية الاقتصاد والعلوم السياسية ، ١٩٨٦ ، صص ١٠١ - ١١٨ .

(٧٥) انظر في تأثير الثورة الايرانية على شرعية النظم العربية جملة والنظام السعودى بصفة خاصة :

سيف الدين عبد الفتاح ، الاسلام والقومية العربية ، بحث غير منشور .

(٧٦) أمل ابراهيم الزيانى ، علاقات المملكة العربية السعودية تجاه دول الخليج ، رسالة دكتوراة ، غير منشورة ، جامعة القاهرة : كلية الاقتصاد ١٩٨١ ، صص ٢٢٠ - ٢٢٢ .

(٧٧) انظر في بيان شكل نظام الحكم والادارة في المجتمع السعودى وأثر ذلك على شرعية النظام السعودى :

احمد عسه ، معجزة فوق الرمال ، بيروت : المطابع الاهلية اللبنانية ١٩٦٥ ، صص ٢١٧ - ٢٤٢ .

حسن ابو طالب ، بنية السلطة السعودية وآلياتها ، الطبعة القاهرية القاهرة : يناير - مارس ، ١٩٨٥ ، صص ٢٩ - ٣٧ .

حسن ابو طالب ، السياسة الخارجية السعودية تجاه الصراع العربى
الاسرائيلى ، مرجع سابق ، ص ٧٣ وما بعدها .

حسن كتيبى ، سياستنا وأهدافنا ، جدة : دار الشروق ، ١٤٠١هـ - ١٩٨١م
صص ٢٨ - ٣١ ، ٤٩ - ٥٣ ، ص ٦٠ ، صص ٣٤٣ - ٣٤٨ .

انظر في التأسيس المختلط للشرعية السعودية :

جلال كشك ، السعوديون ، والحل الاسلامى (مصدر الشرعية للنظام
السعودى) القاهرة : المطبعة الفنية ، ط ٤ ، ١٤٠٤هـ - ١٩٨٤م ، صص ٩ -
١٤ ، صص ٦٩١ - ٦٩٣ .

انظر بصفة خاصة :

T.R. Mchale, A prospect of Saudi Arabia. International Affairs.
Autumn, 1980, PP. 626 — 638.

George Linabury, The Creation of Saudi Arabia and The Eros-
ion of Wahhabi Conservatism, in, Religion and Politics in
the Middle East, Op. Cit., PP. 273 — 282.

Farouk A. Sankari, «Islam and Politics In Saudi Arabia», in,
Islamic Resurgence in the Arab World, Op. Cit., PP. 178 —
193.

James P. Piscalori, Ideological politics in Saudi Arabia, in Is-
lam in the political process, Op. Sit., PP. 56 — 71.

Kalim Siddique (ed.), «Saudi foreign policy's Islamic Cover»,
in Issues in the Islamic Movement, London : The Open
Press Limited, 1980 — 1981, PP. 108 — 110.

Kalim Siddiqui, «Saudi Jihad had to lo be predefined» in, Ihid,
PP. 215 — 219

James P. Piscatori, «Islamic Values and National Interest» in,
Islam and Foreign policy, edited by Added Dawisha, Cam-
bridge, 1983), PP. 33 — 52.

انظر ايضا :

اميل نخلة ، امريكا والسعودية : الابعاد الاقتصادية والسياسية
والاستراتيجية ، بيروت : دار الكلمة للنشر ، ١٩٨٠ ، صص ٥٥ - ٧٥ ، ص
٨٦ وما بعدها .

الفصل الثالث

الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر

والواقع العربي المعاصر

يتكامل مبدأ الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر مع مبدأ الشرعية باعتبارها أهم المبادئ النظامية التي تحكم حركة الرابطة الايمانية السياسية مانعة لها أن تتحول الى علاقة فرعونية سياسية تقوم على الاستبداد والخروج عن حد العدل .

وهو شأنه شأن الشرعية يرتبط بحركة عناصر الرابطة الايمانية والسياسية سواء كانت الخلافة (الوظيفة العقيدية والحضارية والدعوة) أو العلماء وأهل الحل والعقد (رقابة السلطة — النصح والتقويم — الدعوة) أو الرعية (البيعة العامة — النصح — حماية حقوقها والقيام بواجباتها بما يرتبط بالشرع) .

ويتمثل مقصد الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر ، الاستجابة الى تكاليف الشرع تحقيقا للمثالية الاسلامية — وحراسة الشرعية في شمولها لكل حركة في الامة الاسلامية .

واذا كان هذا المفهوم يترك آثاره على وجهة المشاركة وطبيعتها وحقيقتها ومقصدتها فان له من الدلالات النظامية الهامة التي تترك أهم آثارها على الحركة والممارسة السياسية .

ومن ثمّ يقدم هذا المبدأ نسقاً قياسياً هاما يمكن استخدامه كأداة منهجية في تحليل وتفسير وتقويم الواقع العربي المعاصر ، يقسوم المفهوم الوضعي والغربي للمشاركة ويظهر معاييه بينما يحقق للحركة السياسية اقصى فاعليتها في الواقع ضبطا وتقويما وتغييرا .

وعلى هذا يتناول هذا الفصل كسابقه مبحثين ، يتوفر الاول على تأصيل نسق الامر بالمعروف والنهي عن المنكر ، بينما يحاول الثانى استخدام هذا النسق فى دراسة وتناول الواقع العربى المعاصر بما يعنيه ذلك من مبادئ منهجية يجب التأكيد عليها عند دراسة هذا الواقع .

المبحث الاول

مفهوم الامر بالمعروف والنهي عن المنكر

(النسق القياسى للمشاركة فى الرؤية الاسلامية)

فى اطار فهم النسق القياسى لقضية المشاركة ، تعد دراسة مفهوم الامر بالمعروف والنهي عن المنكر بديلا أصيلا للتصور الغربى للمشاركة السياسية بما يعنى محاولة طرحه بشكل معاصر منضبط ينطلق من قواعد التميز والخصوصية ، وبما يؤكد على علاقة الاتساق والانسجام بين مستويات الفكر والنظام والحركة ، وكذلك الطبيعة الاخلاقية المفاهيم الاسلامية ذات الدلالات السياسية ، فمفهوم « المعروف » و « المنكر » انما يشكل تعبيرا عن جوهر الاساس القيمى لعملية التغيير سواء كان ذلك على مستوى الفرد أو الجماعة أو الامة ، ذلك أن الامر بالمعروف والنهي عن المنكر يؤكد كعهد المفاهيم الاسلامية السياسية على شمول المفهوم لكافة أنماط الحركة ، فكما أنه واجب على الفرد ، فهو واجب على الجماعة أن تمارسه ، وهو بكونه التزاما سياسيا بالاساس فى أحد جوانبه ، الا أن تساند كافة جوانبه الاخرى الاجتماعية والفكرية وشموله للحركة الحضارية فى مجملها ، وهو باعتباره التزاما سياسيا بالحركة داخل الامة وحركة للمشاركة الفعالة ففى ارساء شرع الله تطبيقا ، انما يشتمل على مجموعة من الضمانات وكذلك الشروط والمقتضيات ، وعلى الفرد فضلا عن الجماعة أن يمارسه كلا منهما فى اطار تلك الضمانات أو بعبارة أدق فى اطار القواعد والشروط النظامية .

وهذه القواعد والشروط النظامية تحقق لهذا النسق وذلك المفهوم قياسيته فضلا عن أهم صفاته في الضبط المنهجي بدرجة عالية سواء في التنظير أو الحركة وبما يمنع أى محاوله للافراط أو التفريط أو التحيل على المفهوم وتربيته في الفهم بما يؤثر على الحركة جملة ، ذلك أن البعض قد جعل من الاستثناء للقيام به أساسا وتعميما يقعد الاستثناء في اطار التأويل لمثل تلك القواعد النظامية بصورة معينة تتيح الانفلات من الاضطلاع بهذه المهمة •

كل تلك الاشارات تحقق لهذا النسق القياسي « الامر بالمعروف والنهي عن المنكر » وظيفته الاساسية كمدخل منهجي قادر على : تقديم النقد للمفهوم الغربى ، وتقديم التفسير والتحليل والتقسويم لواقع الحركة السياسية خاصة في اطار الواقع العربى • ولبناء هذا النسق القياسى ودراسته كمفهوم اسلامى يتناول الباحث الدلالات اللغوية ، وتأسيس المفهوم استنادا الى الاصول الاسلامية ، وبيان معان المصطلح وتساندها ، وابرار تميز المفهوم وترابطه مع مجموعة من المفاهيم الاخرى التى تشكل وحدة النسق القياسى في اطار منظومة من المفاهيم تتداعى وتتساند ، فضلا عن تنقيته مما قد يختلط به •

أولا : تحليل المفهوم لمفرداته اللغوية التى يتكون منها يعنى دراسة الدلات اللغوية لألفاظ مثل : الامر والنهى — والمعروف والمنكر ، ثم بيان المعنى المضاف باقتران الامر بالمعروف ، والنهى عن المنكر ، وتساندهما في اصطلاح واحد « الامر بالمعروف والنهى عن المنكر » (١) •

وللأمر بالمعروف والنهى عن المنكر تعريفات لدى الفقهاء ، وهى في مجملها تنصرف الى أن الأمر بالمعروف هو الأمر بكل ما ينبغى فعله أو قوله طبقا لشريعة الاسلام ، والنهى عن المنكر هو النهى عن كل ما ينبغى اجتنابه من قول أو فعل في هذه الشريعة (٢) •

وتتاول هذا المصطلح يقتضى التعرف على الرؤية الاسلامية لهذا المفهوم ، فالأمر بالمعروف والنهى عن المنكر من مصطلحات القرآن

والسنة ، والمهمة التي أراد الله سبحانه وتعالى أن يضطلع بأعبائها رسالته
والمؤمنون به ، قد عبر عنه القرآن والسنة بمصطلحات كثيرة مثل :

الدعوة الى الله - والانذار - والتبشير - والشهادة على الناس -
والاصلاح والنصح - والتذكير والتبليغ - والجهاد في سبيل الله
واظهار الدين واقامة الدين واعلاء كلمة الله والتواصي بالحق والتعاون
على البر ... وغير ذلك (٣) .

غير أن شمول هذا المفهوم مع التأكيد على ارتبساطه بتلك المفاهيم
السالفة يجعل من مصطلح « الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر » أكثره
دلالة على عملية المشاركة بوصفها وبخصوصيتها الاسلامية ، وان تميز
بالفرق اليسير بينه وبينها حيث يبرز كل منها جانبا معينا من جوانب
هذه المهمة ، ومنها ما هو ضيق محدد ومنها ما هو واسع شامل ، ولكنها
جميعا مع ذلك تشير الى حقيقة واحدة وتعتبر عن غاية واحدة ومقصد
أساسي يتمركز حول « قيمة التوحيد » .

ومن ثم فان تفهم « الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر » ييسر ادراك
المهمة الكبرى التي استخدم لها القرآن هذه التعابير المختلفة بحسب
ما يقتضيه موطن الخطاب وحال المخاطب (٤) .

ومن هنا فان مجموعة المصطلحات هذه انما تشكل بعدا معينا في فهم
الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر ، وهو ما يؤكد فضلا عن تميز
المصطلحات الاسلامية في الدلالة على مدلولاتها ودقتها في التعبير عن
ذلك : فانها تبين من ناحية أخرى غنى مثل هذه المفاهيم الاسلامية عن
حيث تساندها في منظومة أساسية واحدة ترتبط بمنظومة عقدية تشكل
لها اطار التأسيس وكذلك قدرتها على التعبير حيال مواقف متجددة
ومعاصرة ، بما يؤكد أن البحث في منظومة المفاهيم الاسلامية الأساسية
التي تتعلق بمجمل الحركة في الحياة في عمومها وفي جانبها السياسي على
وجه الخصوص ، أمر له أهميته في اطار مهمة كبرى تتعلق بالعموم
« باسلامية علم السياسية » .

وقد ورد ذكر الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر في كثير من الآيات القرآنية والأحاديث النبوية بما يعكس اهتمام الأصول به اهتماما بالغاً باعتباره أظهر صفات المؤمنين وأبرز سماتهم • وهو الوسيلة لتقوتهم الاجتماعية بل ومحدد للحركة في إطار الرابطة الإيمانية الساسية ، والغفلة عنه أو التهاون فيه ييسر نمو عناصر العلاقة الفرعونية السياسية ويكرس مجتمع التمزق والتشتت والضعف والانحدار (٥) •

وهذه النصوص القرآنية والنبوية في مجملها تمثل مصادر التأسيس والتتخير الإسلامي للنسق القياسي حيث أن بعضها يلقي ضوءاً على جوانب عدة ، فتدل آية واحدة مثلاً على وجوبه وكيفيته وتشير إلى شموله وسعته كما تبين حدوده وشروطه ومقتضياته •

والمدخل الأساسي للفهم الإسلامي للأمر بالمعروف والنهي عن المنكر يتأسس على هذه الآية : « ولتكن منكم أمة يدعون إلى الخير ويأمرون بالمعروف وينهون عن المنكر وأولئك هم المفلحون .. » (٦) •

ذلك أن المهمة الملقاة على عاتق الأمة الإسلامية عبرت عنها الآية بمصطلحين :

أحدهما : الدعوة إلى الخير والآخر : الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر ، ومفهوم الدعوة إلى الخير والحق يشكل بذلك فهماً ضابطاً لمفهوم « المعروف » و « المنكر » من حيث لا يحددهما بشر وفق الهوى والرغبة ولكنهما أمران مرتبطان بالوصول إلى الخير والحق وتحقيق المصلحة ، ودفع المفسدة كل ذلك في ضوء اعتبار الشرع •

كما أن الدعوة إلى الخير تعنى ضمن ما تعنى الشمول والاستمرارية ، فالاستمرارية من ناحية تدل عليها من خلال مضارعة الفعل ومحل الجملة باعتبارها صفة ، أما الشمول من ناحية أخرى تدل عليه مجمل الدعوة إلى الخير التي لا تعنى الدعوة إلى جزء من أجزاء الدين ، وأن الأمة الإسلامية تتخلى عن واجبها ما دامت لا تنهض بالدعوة

انى الدين بأسره حيث أنها لم تكلف الخير الجزئى ، فالخير فى المفهوم الاسلامى مرادف للشريعة فتستوعب نظام العقائد والأعمال بكليته ، وفى ضوء هذا الفهم الشامل فان هذا هو الخير المأمورة الأمة الاسلامية بدعوة الناس اليه •

ومعنى الأمر بالمعروف والنهى عن المنكر فى القرآن ، يتسع ليشمل كافة الجهود التى تبذل لتجديد أمر الدين واقامته وتقويم أودنه ، وكلمات المعروف والمنكر تحملان معانى واسعة جدا يدخل فيها العقائد والعبادات والأخلاق والمعاملات كلها •

وفى هذا الاطار فان المنكر والمعروف ليسا من المصطلحات الخلقية وانما هما مصطلحان شرعيان وكلاهما تعبير جامع عما يطالب به دين الله تعالى وشريعته مجموع المكلفين • فكل ما يأمرنا به دين الله ويهديننا من العقائد والأفكار والمفاهيم وأصول العبادات وحياد الأخلاق وقواعد السياسة والحركة الحضارية فى العمران هو المعروف ، وكل ما ينهانا عنه من ذاك هو المنكر وأمرت الأمة بالأمر بالاول والنهى عن الثانى •

ذلك أن كلمة المعروف تتضمن معنى المعرفة والاستحسان كما أن المنكر يحمل معنى الانكار والاستهجان ولكن لا يعنى ذلك أن ما يألّفه الفرد ويعرفه أو العمل الذى كان متعارفا محبوبا لدى جماعة هو المعروف شرعا ، وما يجهله فرد أو جماعة أو يستنكره هو المنكر ، لأن للمعروف والمنكر فى التعبير القرآنى مدلولاً خاصاً اذا حل علم أن المعروف ما تعرفه الشريعة الاسلامية الالهية وتستحسنه عقيدة كانت أو عملاً ، كما أن المنكر ما تنكره الشريعة الالهية وتستهجنه^(٧) •

ومن هذا فان « • أصل المعروف كل ما كان معروفاً ففعله • • مستحسن غير مستقبح فى أهل الايمان بالله وانما سميت طاعة الله معروفاً لأنه مما يعرفه أهل الايمان ولا يستنكرون فعله ، وأهل المنكر ما أنكره الله ورأوه قبيحاً ففعله ولذلك سميت معصية الله منكراً لأن أهل الايمان يستنكرون فعلها ويستعظمون ركوبها »^(٨) • وأما ما يثيره

اقتران الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر في الاصطلاح الاسلامي هو ما قد يعبر عن ذلك من أنه لا فرق بين الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر في الأصل . فالحق أن الأمر بالمعروف هو النهي عن المنكر والنهي عن المنكر هو الأمر بالمعروف ولكن اذا أعمنت النظر في كلمات المصطلحين لاح ذلك الفرق بينهما . وذلك باعتبار أن كل مأمورية يتضمن نهيا عن ضده، وكل منهي عنه يتضمن اباحة لضده وكأنها مسألة عقلية .

والتعبير عن هذا الفارق يكمن في تكييف طبيعة كل منهما ، فالأمر بالمعروف عمل ايجابي والنهي عن المنكر عمل سلبي ، فالنصح للمسلمين وتعليمهم واصلاحهم وارشادهم الى مهمات الدين ومساعدتهم في المآزق وغيره من الأمر بالمعروف ، أما النهي عن المنكر فهو السعي لتجنب المسلمين مما يضرهم في الدنيا والآخرة في العقائد والأعمال ، وفي اطار الربط بين هذا الاصطلاح ومدخل المصلحة الشرعية حيث يتقرر فيه « ان دفع المضررة يتقدم جلب المنفعة » وهو ما يجعل النهي عن المنكر مقدما على الأمر بالمعروف ، فالأولى دفع المضررة أو بمعنى آخر « المنكر » .

ومجمل البيان في هذا الأمر أن « المعروف » و « المنكر » لفظان عامان كما هو المتبادر ، يتناول أولهما كل ما هو متعارف على أنه صالح وخير ونافع من أخلاق وعادات وأعمال تعود فائدتها وبركتها على الأفراد والمجموع معا . وليس فيها حيف ولا بغى ولا افراط ولا تفريط ، ويتناول ثانيهما كل ما هو متعارف على أنه شر وضار وسىء من أخلاق وعادات يعود وبالها وضررها على الأفراد والمجموع معا ويكون فيها حيف وبغى وافرط وتفريط^(٩) .

ولقد جاء تعبير المعروف في آيات عديدة ينطوى فيها هذا المعنى « فمن عفى له من أخيه شيء فاتباع بالمعروف »^(١٠) ، « فاذا بلغن أجلهن فلا جناح عليكم فيما فعلن في أنفسهن بالمعروف »^(١١) ، « ولا يعصينك في معروف »^(١٢) .

. وطبيعى أن هذا التأييد القرآنى لعمومية « المعروف » يشمل عمومية المنكر أيضا وليس من ريب في أن السعى في اقرار الحق والعدل والاختيار (كمعروف) يقابله الشر والظلم والاستبداد والهوى (كمنكر) وان اقامة السلطان العادل المتقيد بالشرع نصا وروحا ومقاومة السلطان الجائر المستبد المتبع هواه مما يدخل في المفهوم العام للأمر بالمعروف والنهي عن المنكر .

ان الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر يكمن بالأساس في تحقيق حالة من الوعي الجماعى بالمثالية الاسلامية والتي تؤكد المسئولية الجماعية والتضامنية ويحقق ذلك في أقصى كمالاته قمة الالتزام الاجتماعى والسياسى في الأمة الاسلامية(١٣) .

. ويعبر عن هذه الرؤية وحقيقتها ما يؤكد مالک بن نبى « .. فعندما يكون الشاهد حاضرا يمكن لحضوره فحسب أن يغير من سير الأحداث وأن يجنب الوقوع في المحذور ، وعلى هذا فان رسالة المسلم في عالم الآخرين لا تتمثل في ملاحظة الوقائع ولكن في تبديل مجرى الأحداث بردها الى اتجاه الخير ما استطاع الى ذلك سبيلا : « من رأى منكم منكرا فليغيره بيده فان لم يستطع فبلسانه فان لم يستطع فبقلبه وذلك أضعف الايمان »(١٤) . فهذا الحديث يضبط درجات الشهادة الثلاث ، والدرجة الثالثة تمثل الحضور المحض من غير تأثير مشاهد على الأحداث . وحتى في هذه الدرجة التى يصفها الحديث بأضعف الايمان « ليست حضور المسلم بالسلبية المحضة » ففى تثبت الوقائع الباطن يوجد الدليل الكافى على حضور المسلم فى عالم الآخرين ليس فحسب بل فى دائرة مصالحه ومشاكله الذاتية كمواطن وكعقيدى ويكن فى الدوائر الأخرى كمجرد انسان(١٥) .

ثانيا - الوجوب : المحددات والدلالات النظامية :

ان فكرة الوجوب كفكرة فقهية داخلة في اطار علم الفقه وأصوله ، لها العديد من الدلالات السياسية والنظامية في اطار فهم فكرة المشاركة خاصة في مصطلحها الاسلامي « الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر » .

ذلك أنه « لا خلاف في وجوب الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر الا ما يحكى عن شذمة من الامامية لا يقع بهم وبكلامهم اعتداد » (١٦) .

فانوجوب مقررة لا مرية فيه يعلم ذلك سمعا وعقلا ، والاختلاف في قضية هل يعلم عقلا أو لا يعلم الا سمعا غير معتبر في هذا الصدد في ضوء أن صريح المنقول يوافق صحيح المعتبر (١٧) ، غير أن النقطة الجوهرية التي يجب دراستها هي قضية فرض الكفاية « وفرض العين » خاصة أن تكييف أمور على أنها من قبيل الفرض على الكفاية قد اتخذت في أحوال كثيرة مخرجا لعدم القيام بهذه المهمة الملقاة على عاتق الأمة والتهاون في حقوق الله وحدوده ، ذلك أنه نتيجة لتفسير فرض الكفاية بصورة تضيق منه أو تجعله أدنى في الرتبة والدرجة قد حدا بالمسلمين اتخاذ هذا التفسير مسوغا وتبريرا لقعودهم عن هذا الواجب أو القيام به وبوسائله فكان ذلك تفريطا تحت مفهوم « فرض الكفاية » .

ومن ثم تصير اعادة النظر في فهم فرض الكفاية فهما صحيحا بطرح يجد له من الأسانيد الفقهية لدى نخبة من الفقهاء هو أمر هام ، وفي اطار هذا التفسير التجديدي ربما يصير الاختلاف في تكييف « الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر » أهو فرض على الكفاية أم فرض عين بعد اجماع من الأمة على فرضيته ووجوبه يجعل هذا الاختلاف منتقيا في اطار الفهم السليم لفرضيته على الكفاية .

وتبين الفرق بينهما يشير اليه ابن بدران الحنبلي « ففرض الكفاية وفرض العين مشتركان في التعبير والمصلحة والفرق بينهما أن المقصود في فرض الكفاية تحصيل المصلحة التي تضمنها في أي شخص حصلت

كان هو المطلوب وفرض العين تعتبر الأعيان بفعله » (١٨) ويوضح هذا القول الشيخ عبد العلى الانصارى بقول قاطع فى بيانه واضح الدلالة « فاذا حصل المقصود ولا يبقى الواجب واجبا كالجهاد فانه واجب لاعلاء كلمة الله تعالى فاذا أتى به البعض حصل الاعلاء وسقط الوجوب » (١٩) .

فالمحك الحقيقى فى هذه القضية المطروحة : فرضية العين والكفاية وهو ما يؤكده الباحث - أن الأساس فى فرض الكفاية لا يكمن بحال فى « الكم » أو بعبارة أدق فى « المعيار الكمى » وليس كما يقال - وفى كل الأحوال - من أنه اذا قام فرد واحد بهذا الفرض اكتفى به وسقط عن الأمة الوزر وانتفى عنها الاثم . فاذا كان هذا جائزا فى صلاة الجنائزة أو ما شابهها فان الأمر ليس على هذا النحو فى فروض تتعلق بمصالح الأمة جميعا خاصة مصالح معاشها فان العبرة فى فرض الكفاية يكون بتحقيق المقصود وانجاز المصلحة ودفع المضرة وتحقيق المطلوب والمراد جملة ، وعلى هذا فان معيار القصد والفرض والمصلحة المعتبرة شرعا تتحكم فى الكم ، الى الدرجة التى يتحول فيها فرض الكفاية الى فرض عين ، وتصبح كفايته تبرز أكثر ما تبرز فى تلك الصفة الجماعية والتضامنية فى القيام به أو فى الجزاء عليه .

ووفق هذا الفهم فان انتشار المفسد بصورة تهدد بضياح الدين بما يجعل أمر رفع هذا الخطر لا يقدر عليه الفرد أو الجماعة الصغيرة بحيث لا تكفى ان قامت به فان الجماعة فى معظمها - وفى أحيان كلها يجب أن تتكافل فى منع هذا الخطر ، بحيث تصبح الكفاية هنا كفاية غرض وقصد لا كفاية كم بمعنى كفاية الواحد - كما فسر بعض الفقهاء من أن الفرض على الكفاية يسقط بفعل الواحد بما يجعل فرض الكفاية ربما فى مقام السنة أو النافلة والأمر على غير هذا فان الزاميته مقرة واضحة فى تكييفه بالفرض لا مجال للتطوع فيه والا لم يكن يسمى فرضا ، والكفاية فيه كفاية قصد ومقصود تتحكم فى كفاية الكم أو العدد .

وفي هذا الشأن يصير الاختلاف في تكييف الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر بأنه فرض على الكفاية أم فرض عين ، من جراء حرص البعض على عينية الفرض اعتقادا أن فرض الكفاية أقل أهمية أو هو دون فرض العين في الوزن والدرجة ، أمرا غير ذي معنى ، يؤكد ذلك الاجماع بأن « الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر عند جمهور الأمة فرض كفاية ، وقال بعضهم فرض عين » ، ذلك أن العلماء اتفقوا على أن الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر من فروض الكفاية ولم يخالف في ذلك الا النذر اليسير ، وفرضيته على الكفاية تستند الى الآية الواردة في سورة آل عمران حيث أنه اذا قامت به فئة أسقط الفرض عن الآخرين ، اذ لم يقل : كونوا كلكم أمرين بالمعروف بل قال ولتكن منكم أمة ، غير أن تحديد الكفاية بقيام « الواحد » أو « جماعة » مسقط الحرج عن الآخرين هو أمر يجب التحفظ عليه بصدد تعلق الكفاية بالفرض والقصد بما لا يغض من أهميته وتميزه عن فرض العين فهو على الأقل - على نفس المستوى والوزن - من الأهمية ان لم يكن أكثر أهمية وأكبر وزنا .

ويتأكد هذا في كل فروض الكفاية المتعلقة بالأمة ومصالحها حيث يقع أغلبها في دائرة السياسة ، ومن هنا فان القاضي عبد الجبار يوضح هذا الفهم في اطار بيانه لقضية وجوب اقامة « الامامة » على « الأمة » باعتبار هذا من « فروض الكفايات » ذلك « .. أن اقامة الامام واجب وان ذلك من فروض الكفايات ولا يجوز أن يكون ذلك واجبا الا لغرض من لا يتم الا به لأنه لو تم لغيره لم يكن لوجوبه معنى .. » ومن خلال تلك الحالة الجزئية المتعلقة بمصالح الأمة السياسية وتكافلها في القيام بذلك فان القاضي مستند الى أساسها الفقهي بجعل ذلك تعميما في كافة فروض الكفايات « .. وهذه الطريقة مستمرة في سائر فروض الكفايات اذا كان المقصد بها أمرا معلوما لأنه انما يجب لغرض بنية التوصل اليه بذلك الوجه ، ويصير ذلك الوجه فيه بمنزلة دفع المضرة الذي قد عرفنا أنه لا يلزم الا اذا لم يقم غيره مقامه .. » (٢٠) .

ومن هنا فانه انطلاقا من فكرة الوجوبية وكفائية الغرض فان مفهوم الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر يعد بالأساس مفهوما وظيفيا يرتبط بالغرض منه ابتداء والمقصد الأساسي منه انتهاء •

« والغرض من الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر ألا يضيع المعروف ولا يقع المنكر » (٢١) ، وهذا التوجه الأساسي في الفهم لابد أن يترك آثاره على الحركة عموما والحركة السياسية بوجه خاص والتي ترتبط بمصالح الأمة ورعايتها — كما وكيفما :

فأما عن كيف :

« فمتى حصل هذا بالأمر السهل لا يجوز العدول عنه إلى الأمر الصعب وهذا مقرر في العقول وإلى هذا أشار تعالى بقوله : « وَاِنْ طَائِفَتَانِ مِنَ الْمُؤْمِنِينَ اقْتَتَلُوا فَأَصْلَحُوا بَيْنَهُمَا فَاِنْ بَغْت أَحَدَاهُمَا عَلَى الْأُخْرَىٰ فَجَاهِدُوا الَّتِي تَبْغِي حَتَّىٰ تَقَىٰ إِلَىٰ أَمْرِ اللَّهِ » (٢٢) فبدأ أولا باصلاح ذات البين ثم بالمقاتلة ان لم يرتفع الفرض الا بها (٢٣) •

وأما عن الكم :

« فان هذا الربط الوظيفي يؤكد على الكم المشارك في الاضطلاع به ذلك » •• أن المقصود في الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر هو ألا يضيع المعروف ولا يقع المنكر فاذا ارتفع هذا الفرض ببعض المكلفين سقط عن الباقيين •• فلهذا قلنا أنه من فروض الكفايات •• (٢٤) •

بل ويسند معيار الغرض كمعيار أساسي والذي يتحكم في الأسلوب (كيفا) وفي العدد القائم بالأمر (كما) بما يؤكد هذا الفهم لفرض الكفاية اللغة في فهم صفة الكفاية والتي تعنى ضمن ما تعنى الشئ ، اللازم والضروري الذي لا يمكن الاستغناء عنه للقيام به سواء من ناحية الفرض والقصد أو الكفاية والأهلية (٢٥) •

والقول بأن الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر فرض كفاية كما ذهب

إليه الجمهور لا يغير في حكم وجوبه فلا يختلف في حقيقته عن فرض عين . فلا يصح ما زعم بعضهم من الاختلاف في حقيقة واجب العين وواجب الكفاية بقول الآمدي « لا فرق عند أصحابنا بين واجب العين والواجب على الكفاية من جهة » الوجوب « لشمول حد الواجب لهما خلافا لبعض الناس . . الا أن واجب العين لا يسقط بفعل الغير بخلاف واجب الكفاية وغايته الاختلاف في طريق الاسقاط وذلك لا يوجب الاختلاف في الحقيقة . . » (٢٦) .

وإذا يجب فرض الكفاية على الجماعة كافة ، فانما يجب فرض العين على كل فرد من أفرادها ، فلا يد للجماعة كافة أن تكون معنية بالقيام بفريضة الكفاية كما يهم كل فرد أداء فريضة العين ، لأن الجماعة التي أهملت فرض الكفاية تعمدا أو تهاونا أو تغافلا آثم أفرادها جميعا ، ويدل ذلك على أن الجماعة التي تخاف عذاب الله ينبغي لها أن تتبع نظاما يفرض بصورة دائمة لا تنقطع قيام هذه الفريضة ووجود أفراد يأمرهم بالمعروف وينهون عن المنكر كافين لتحقيق الفرض المقصود في الأمة كلها ، فلا يعنى القول بأنه فرض على الكفاية بأنه إذا قام فرد أو أفراد من الأمة بهذه الفريضة في بقعة من بقاع الأرض تخلت عنها الأمة جمعاء . بينما أن اقتضاء القيام بالدعوة والتبليغ في غير المسلمين يلزمه جانب آخر من أداء هذه الفريضة في المسلمين أنفسهم وكلاهما ضروري ، ذلك أن الأمة الاسلامية ليست بفئة قليلة العدد تسكن في بقعة معينة من الأرض وليست لغتها واحدة . وكذلك فانها مع كونها وحدة دينية - خاضعة لفوارق حضارية وجغرافية كثيرة تفترق بحكمها شتى جماعاتها وطوائفها في ظروفها وأوضاعها وملابساتها وقضاياها ومشكلاتها بما يؤكد الضرورة الأساسية بفقه الواقع وبما يؤكد أن فهم حقيقة الأمة الاسلامية والطبيعة المعنوية لها بغض النظر عن الاختلافات والتميزات الأخرى يثير اشكالا تنظيميا بصدد التطبيق لمبدأ الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر ، ذلك أنه ليس في وسع فرد أو طائفة واحدة أن تقوم بهذه المهمة الشاملة في داخل الأمة وخارجها قياما تاما ، ومن

هنا يصير هذا الفهم لفرض الكفاية وتعلقه بالغرض والأهلية أى تعلقه بشروط من طبيعة معنوية يتواءم مع حقيقة مفهوم الأمة الإسلامية وطبيعتها المعنوية والعقيدية .. ومن ثم لا يمكن الاضطلاع بهذا المبدأ الا اذا قام به جماعات كثيرة فى أقطار ومناطق مختلفة .

حتى ومع تصور التقدم السريع فى الوسائل الاتصالية وما يمكن بلوغه عن طريق ثورة عالم الاتصال من وجود جماعة تستطيع القيام بالأمر بالمعروف والنهي عن المنكر فى العالم كله بفضل تزودها بأدوات ووسائل غير عادية فانها أيضا تكون مفتقرة - فى كل منطقة - الى عاملين يقومون بعملهم مراعين الظروف التى تخص منطقتهم والأحوال والملايسات التى تحيط بهم . وقد أرشد القرآن الى فهم هذا المعنى بنوع من التمييز والخصوصية فى تلك الوجهة العملية فقال : « فلو لا نفر من كل فرقة منهم طائفة ليتفقهوا فى الدين ولينذروا قومهم اذا رجعوا اليهم لعلهم يحذرون » (٢٧) ، وقد علم من ذلك أن القيام بالأمر بالمعروف والنهي عن المنكر فى بلاد مختلفة ومناطق شتى لا يكفى لتحقيق الغرض فلا بد منه فى كل بلد وكل قرية صغيرة كانت أو كبيرة .. فيلزم فى كل قرية وجود أفراد لهم معرفة واسعة بالدين ليسترشدهم الناس ويرجعوا اليهم فى جميع القضايا التى يجهلون فيها حكم الشريعة فان لم يوجد فى قرية أحد من أمثال هؤلاء العلماء قادر على تأدية مثل هذه الوظيفة كانت القرية كلها آثمة .

بل ان الامر لا يقف عند هذا الحد ذلك أن الامر بالمعروف والنهي عن المنكر مع كونه فرض كفاية عند الجمهور يصير فرض عين فى مواطن ترتبط بخصوصية الوظيفة - أو الأهلية - أو الظرف : (٢٨)

١ - هو فرض عين على من تنصبه الدولة الإسلامية للقيام به (المحتسب) لأن ذلك بحكم وظيفته .

٢ - اذا كان المعروف فى كل موضع تطمس معالمه والمنكر يقترب فيه ولا يعرف ذلك الا رجل واحد تعين عليه الأمر بالمعروف والنهي عن

المنكر ، يقول ملا على القارى : « ان الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر فرض كفاية ان علم به أكثر من واحد والا فهو فرض عين على من رآه » .

٣ - اذا احتاج الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر الى جدال واحتجاج ومناقشة كان فرض عين على من يصلح لذلك .

٤ - اذا كان أحد يقدر على الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر ولا يقوم به غيره فهو فرض عين عليه يقول الامام ابن تيميه « وهو فرض على الكفاية ويصير فرض عين على القادر الذى لم يقيم به غيره » (٣٩) .

وبهذا فان الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر مع القول بفريضته على الكفاية يتحتم على من يستطع أدائه كلما دعت الضرورة الى ذلك ، ولن يسوغ أبدا أن يتشاغلوا عنه جميعا فيتعرض للاهمال اذا ما اقتضت الظروف والأحوال فلا يجوز البتة شئ من التقصير والتهاون في القيام بهذه المهمة (٣٠) .

ويشتمل النسق التبادلى الاسلامى للمشاركة في حركة الأمة على مفاهيم تتساند مع مفهوم الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر ، بل هى عند التدقيق داخلة فيه وتشكل أحد جوانبه ولا يمكن فهمها الا من خلاله وفق شروطه وأهمها : الشورى والنصح والخروج (٣١) .

وفي هذا السياق يختص النسق القياسى الاسلامى للمشاركة (الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر) بتميزات هامة سيرد الاشارة اليها عند المقارنة بين التأسيس الوضعى للمشاركة والتأسيس الشرعى لها ، الا أن أهم هذه التميزات على الاطلاق أنه لا يمكن فهم هذا النسق الا في اطار مفهوم كلى شامل وهو التكليف ، فحركة التكليف بالأمر بالفعل أو بالنهي عنه انما تشكل جوهر هذا النسق وتربطه بالشرع ابتداء وحركة وانتهاء ومقصدا (٣٢) ، ويرتبط بذلك مجموعة من مفاهيم أساسية

شرعية مثل الفرض - والوجوب - والندب والاباحة والكراهه (٣٣)،
وتبقى الحركة السياسية ضمن اطار التكليف تتطلب شتّى حدودها،
وأهم القيم التي تحكمها ، والمقاصد التي تتغياها وهو افتراق أساسى
فى هذا المقام للمفهوم الاسلامى يوجه النظر الى نهج مخصوص فى فهمه
وما يترتب على ذلك من تميزات أخرى أساسية فى حركة الأمة جميعا
(خلافة وعلماء ورعية) .

المبحث الثانى

نسق

« الأمر بالمعروف والنهى عن المنكر »

والواقع العربى المعاصر

تختط دراسة المشاركة السياسية فى الواقع العربى المعاصر ذات
الطريق فى دراسة قضية الشرعية بما يحقق مجموعة من الأهداف وبما
يؤكد تكامل مجموعة من الخطوات الهامة :

أولا - بناء النسق القياسى لمفهوم « الأمر بالمعروف والنهى عن
المنكر » بكل متضمناته وتدرجاته المختلفة باعتباره مفهوما متميزا للتعبير
عن مسألة المشاركة السياسية من حيث الابتداء والمسار والمقاصد .

ثانيا - نقد أسس الاقتراب الغربى من قضية المشاركة السياسية
ودراستها سواء على المستوى الخاص بالتأصيل النظرى أو تحليل الواقع
العربى المعاصر من حيث المفارقة بين التأسيس الوضعى لحركة المشاركة
والتأسيس الشرعى المنضبط لمفهوم الأمر بالمعروف والنهى عن المنكر ،
ومحاولة تلمس أهم خصائص كل منهما ، وبيان أهم الميزات فى تحقيق
الضبط المنهجى النابع من تأسيس المقياس ووجود المعيار الذى يشكل
أداة مهمة لدراسة الواقع السياسى وتقويمه .

ثالثا - وفي اطار هذا التساند والتفاعل بين عناصر النسق القياسى وما يقدمه من خلال أهم تميزاته التى تشكل فى نفس الوقت نقداً لأسس الاقتراب من قضية المشاركة (نظراً وواقعاً) ، فإن هذا وذاتك يشكلان فى الحقيقة مادة أولية للاستجابة التى يقدمها المفهوم الاسلامى لهذا الواقع والاجابة على كثير من مشاكله .

وقضية المشاركة من أهم القضايا - شأنها شأن الشرعية - التى يجب الاقتراب منها فى اطار منهجية التجديد السياسى والتى تستند بدورها الى فقه الواقع ، بحيث تعد رؤية أهم السمات التى تتميز بها النظم العربية ومجتمعاتها المعاصرة خطوة أساسية تتوفر على فقه الواقع ، وذلك على طريق استقاء الحكم الأساسى لها بما يتوافق واعتبار الواقع وفقه أهم خصائصه وعناصره .

والتأكيد على أهم سمات الواقع العربى المعاصر والذى يتسم « بالحقبة العلمانية » بخصائصها المختلفة لابد وأن يترك آثاره على قضية المشاركة وطريقة تأسيسها وأهم أدواتها ، حيث تتسم المشاركة وممارستها فى الواقع العربى المعاصر بمجموعة من الخصائص أهمها :

الأولى : تتمثل فى تضخم فئات اللامبائين السلبيين أو غير المهتمين بينما هناك ندرة الى حد كبير فى شرائح المشاركين والمهتمين ، وهو ما يتضمن اختلالاً فى شرائح المجتمع السياسى .

الثانية : مشاركة شكلية موسمية غير حقيقية وغير فعالة .

الثالثة : مشاركة اجبارية متحكم فيها تأخذ شكل التعبئة بغرض خلق مساندة شكلية للنظام السياسى الحاكم ، دون أن تعبر عن مشاركة حقيقية نابعة عن اهتمام المواطن (٣٤) .

وهذه الخصائص على صدقها فى التحليل الا أنها تعانى من القصور فى التفسير :

- ففى شأن الخصيصة الأولى قد يرد ذلك الاختلال فى شرائح

المجتمع السياسى وزيادة فئة اللامبالين الى انتشار الأمية وما يعنيه ذلك من عدم الوعي ، وعدم توفر الحد الأدنى للكفاف الاقتصادى ، وميل المواطن العادى لتحاشى السلطة وتجنب الاصطدام بها ... الخ .

— وبشأن الخصيصة الثانية فانه يرد ذلك فى الأساس الى مجموعة من ممارسات السلطة فى الواقع السياسى بما يجعل هذه المشاركة شكلية وغير فعالة ، فضلا عن شيوع نظم الحزب الواحد والبديل الواحد والمرشح الواحد ، وموسمية المشاركة واقتصرها على عملية التصويت فى الانتخابات أو الاستفتاءات .

— أما بشأن الخصيصة الثالثة التى توصف المشاركة بكونها أقرب الى التعبئة منها الى جوهر المشاركة فهى ترد بالأساس لحركة السلطة وتلاعبها ومحاولة تدعيم شرعيتها فى مواجهة رأى العام الخارجى .

ووصف هذا التفسير بالقصور رغم صحته انما ينبع من رد كل تلك الانحرافات فى عملية المشاركة السياسية الى الواقع وممارسة السلطة ، دون الاجابة على سؤال جوهرى حول الأسباب الأساسية الكامنة لا مجرد التركيز على مجموعة من الأسباب الوسيطة والثانوية وترك السبب الأصيل ، ذلك أن تحليل قضية المشاركة فى الواقع العربى المعاصر فى كتابات متعددة لم يتعرض لذلك السبب الأصيل الذى يكمن فى ضرورة مناقشة المفهوم الوضعى للمشاركة وتأسيسه ومدى صلاحيته وفعاليتها فى الواقع العربى المعاصر .

وتأسيسا على هذا قد يكون من المفيد التعرض الى قضية الفعالية والصلاحية بمزيد من التحليل والتأصيل .

ذلك أن الفعالية ليست كما ترى معظم توجهات الفكر الغربى متلازمة حتما مع ما تسميه « الانجاز » أو القدرة ، أو القياس من خلال المنجز واقعا ، فهذا المفهوم يجب ألا يفهم منفصلا عن منظومة مفاهيم ترتبط به وتحدد جوهره :

أولها الاستجابة : انفاعلية الفكر على مستوى التحقيق الواقعي لا تنفى بأى حال أهمية القابل للفكرة والمستقبل لها ، باعتبارها أهم عنصر فى عملية الفاعلية ، فان خذلان الفكرة قد لا يأتى من داخلها ولكن يأتى من المستجيب وتقايسه وإهماله لها •

ثانيهما التلازم بين الفكر والعمل : ان الارتباط بين الفكر والعمل اذ يتعلق بقضية فاعلية الفكرة ، وقياس ذلك من خلال الانجاز ، فهو يتعلق كذلك بالأساس بالربط والتلازم بين الفكرة والاستجابة على نحو صحيح • حيث أنه لا يجعل من الاستجابة مجرد حركة أو عمل بل يعتبرها ذات مستويات :

الأول منها يتعلق بالاستجابة على المستوى الفكرى بمعنى التدبر والتفكر والاجتهاد فى فهم النصوص وفقه معانيها •

الثانى يشير الى الاستجابة على المستوى النظامى ويشتمل على الوسائل والوسائط القادرة على حمل هذه الأفكار وتمثيلها •

الثالث يهتم بالاستجابة على المستوى الحركى والذى يعنى العمل من خلال هذه الوسائل والتزام النظر المنضبط فى الحركة لبلوغ أقصى مكنونات الرؤية الإسلامية فى ضوء اعتبار الواقع ، حكماً وتنزيلاً للحكم •

ثالثها مفهوم الصلاحية : الذى يعنى أن الفكرة رغم خذلان المستجيب لها لا تفقد مفعولها أو بالأحرى صلاحيتها ومن هنا لا يجب الاستناد الى عدم تطبيق الفكرة لوصفها بعدم الفاعلية مطلقاً ، ذلك أن فاعلية الفكرة ومفعولها ، يرتبطان أساساً بالصلاحية ، وبما يعنى أنها تملك — خاصة اذا ما كان الوحي هو مصدر تأسيسها — عناصر اتساقها وصلاحيتها فى ذاتها (٣٥) •

ويمثل الوحي جوهر الفهم الصحيح لفكرة الفاعلية ، ذلك أن الوحي

نزل ميسرا لمن أراد أن يذكر أو يستبصر ، وظل ينزل قرابة ربع قرن حتى تكون المجتمع الذى امتثل لتوجيهاته الكامنة فى نصوصه واستجاب لها وجعلها نهجا وطريقة حياة ، فقد كان مقصد الوحي تكوين هذا النموذج البشرى الذى يمتثل أوامره وتعليماته ويستجيب لتوجيهات هذه النصوص ، ويطوع حياته حسبما ترشد وتوجه (الاستجابة بكل مستوياتها والتلازم بين النظر والحركة) ، ولم تكن نصوصه ضيقة الى الحد الذى يجعل مفهومها قاصرا على عهد معين ، وبيئة محدودة لا يتعداها ، بل ان مفهوم كل نص يصلح للامثال فى كل عصر ومصر ، وما على المجتهدين الا أن يبذلوا جهدهم وينعموا بنظرهم كيف تستوعب النصوص الوقائع المستجدة مكانا وزمانا (الصلاحية) وفى ظل هذا التفاعل بين عناصر الاستجابة ومستوياتها وحقيقة الصلاحية يمكن رؤية الفاعلية على نحو منضبط (٣٦) .

ولا يمكن الاحتجاج فى هذا السياق بفعالية التأسيس الوضعى لمعظم المفاهيم السياسية فى النظم السياسية الغربية فقد أوضحنا ذلك آنفا كما أنه يجب ألا ينصرف الى الذهن أن مجرد صحة التأسيس لا تعنى ضرورة فاعليته فى الواقع ، ولكن يعتبر هذا — على الأقل — شرطا أساسيا ومقدمة ضرورية لتحقيق الفاعلية ، وتكتمل عناصرها بالايمان بصلاحية التأسيس على قاعدة من الشرع من جانب والاستجابة الحقيقية بكل مستوياتها من جانب آخر .

وفى هذا المقام يجدر التمييز بين طبيعة التأسيس الوضعى وما يخلفه من آثار على عملية المشاركة وطرح البديل الأصيل المتمثل فى الأمر بالمعروف والنهى عن المنكر وما يتركه من آثار على طبيعة المشاركة وتصورها ووسائلها وأهم مقاصدها .

ووفق هذا الاطار فان دراسة الواقع العربى المعاصر من خلال اعتبار تلك الملاحظة الخاصة بتأسيس عملية المشاركة وفاعليتها تؤدى الى اكتمال عناصر التحليل وأسباب التفسير :

أرلا - المشاركة بين الطوعية والوجوب :

من خلال الفسق القياسي « للأمر بالمعروف والنهي عن المنكر » والذي يؤكد على قاعدة الوجوبية التي تجعل منه فرضا والزاما وتكليفا شرعيا . يمكن القول أن الرؤية الإسلامية للمشاركة باعتبارها فرضا انما ترفض ولا تحترف بتلك الفئات التي تصنف بصدد أقسام المشاركين سياسيا كاللامبالين في الجماعة الإسلامية اذ تجعل من الايجابية أهم خصائصها ، ورغم وجود فئات اللامبالين واقعيا الا أنها في الرؤية الإسلامية مدانة وتعد أحد الأسباب في فساد الأمة وتراكمه (٣٧) . فالحديث الذي يقرر أن « من مات وليس في عنقه بيعة فكأنما مات ميتة جاهلية » (٣٨) يجعل من حقيقة المشاركة وممارستها والتأكيد عليها قمة الوجوب ، وأن المتعاس عنها آثم قلبه سواء على مستوى الفرد أو الجماعة ويجعل ذلك ليس حق للرعية الاختيار أو الحرية في الاضطلاع به أو التهاون فيه بل تعتبر ذلك واجبا ، حيث تتلازم فكرة الحق والواجب تلازما أكيدا بما يرتفع بالأمة والمؤمن الى أعلى مستوى من الايجابية (٣٩) .

ومن ثم فان المشاركة السياسية تشير الى تلك الأنشطة الاختيارية التي يقوم بها بعض أعضاء المجتمع مساهمين بطريقة مباشرة أو غير مباشرة في اختيار الحكام وفي تكوين السياسية العامة (٤٠) .

وهذا التعريف الذي يتيح لفئات كبيرة من الرعية والعلماء على حد سواء اتخاذ موقف السلبية واللامبالاة . واستمرار ذلك الوضع واضفا ، الشرعية عليه انما هو أمر تتحفظ عليه الرؤية الإسلامية ، والتي تجعل من خلال رؤيتها للمشاركة ممثلة في الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر أن المسلم لا يمكن أن يكون ايجابيا (٤١) ، بحيث تصير عملية المشاركة التزاما سياسيا ترتبط فيه فكرة الحق والواجب ارتباطا لا انفصام له ، وهو أمر يجعل المفهوم الغربي قاصرا في التعامل مع الواقع العربي وأزمة المشاركة فيه ، بينما تقدم الرؤية الإسلامية استجابة فعالة على مستوى تأسيس المفهوم وما يتبعه من حركة .

ثانياً - المشاركة بين ضبط الحركة والتبرير :

يبدو التأسيس الوضعي لمفهوم المشاركة قاصراً من حيث تأكيد، على الطوعية والاختيار خاصة في فهمها الليبرالي بينما يقوم على الاجبار المتمثل في عملية التعبئة في الفهم الماركسي ، ويؤكد هذا وذاك قصور في المفهوم .

وفي إطار النسق القياسي لمفهوم الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر خاصة في تحديد قضية الوجوبية أشير الى القدرة والأهلية كقواعد نظامية ومحددات أساسية وهو ما أدى الى تفسير مجموعة من الشروط في إطار عملية التبرير للقيود عن المشاركة ، غير أن هذا الأمر ان كان وارداً في إطار التأسيس الوضعي الغربي لمفهوم المشاركة فان المحددات النظامية تشكل حدوداً تنفي كل محاولة للفهم القاصر لها أو التفريط فيها أو اتخاذها مدخلاً لتبرير القيود عن الاضطلاع بالأمر بالمعروف والنهي عن المنكر وشل فاعليته .

ومن أهم تلك المحددات التي فهمت على غير مقتضاها اثنين :

الأول : يعالج قضية الاستطاعة بما تضمنه من مسائل فرعية مثل : العجز الجسماني - وعدم المعرفة والعلم وخوف المكروه ، وصعوبة القيام بالأمر .

الثاني : يتناول قضية التأثير بما يدخل فيها من مسائل مثل : الخوف من حدوث مفسدة أخرى والتأكد من عدم التأثير بما يعنى أن القيام به يقع في دائرة العبث ومن ثم عدم جدوى القيام به .

١ - اشكالية القدرة والاستطاعة :

فلا يجب أداء الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر الا على من يقدر عليه فقد قال النبي ﷺ « من رأى منكم منكراً فليغيره بيده فان لم يستطع فبلسانه فان لم يستطع فبقلبه وذلك أضعف الايمان » (١٢) .

فإنكار المنكر على هذه الوجوه الثلاثة على حسب الامكان غير أن مسألة الاستطاعة والقدرة ليست بحال مخرجا لتوقف عن « النهي عن المنكر » أو أنها مسألة تقديرية مرهونة بحكم الفرد بعدم استطاعته أو قدرته ، ذلك أن هذه المسألة لها من الحدود أهمها :

(أ) العجز الحسى من ضعف البنية وخلافة .

(ب) العجز العلمى الذى يعنى الجهل بالمعروف والمنكر ، ذلك أن نطاق الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر من الاتساع فى شموله لأحكام الدين ، كما يضم ما يحتاج لفهمه ومعرفته إلى اجتهاد ودقة فى الملاحظة فانما يأمر وينهى من كان عالما بما يأمر به وينهى عنه وذلك يختلف باختلاف الشيء .

(ج) خوف المكروه : فمن وجوه عدم القدرة أن يخشى الفرد إذا قام به أن يصيبه مكروه ، فإذا خشى أذى فهو فى سعة ، وهذا بدوره ليس مسألة تقديرية بحتة لأن عظمة الخطر فى السكوت عن القيام بالأمر بالمعروف والنهي عن المنكر لا يقابله إلا ما عظم فى الدين خطره من المال والنفس ، فأما مزايا الجاه والحشمة وطلب ثناء الخلق فكل ذلك لا خطر له .

وحقيقة الأمر أن وجوب الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر يسقط إذا خاف القائم به ضررا اعتبره الشرع ، ولكن لا يعنى ذلك أنه لو قام أحد بهذه الفريضة ولم يخش أذى ولم يبال بمكروه ، ولم يكثر بخطر أنه قد ارتكب خطأ أو أتى ذنبا ، لأن القيام به ليس بجائر له فحسب بل أكثر من ذلك مطالب به ، وإنما ترك الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر بخافة على النفس أو المال أمر رخصت فيه الشريعة لضعفاء الايمان ، أما طريق العزيمة ، فهو أن يفقد الرجل كل ما يملكه دون أن يتراجع عن اقامة دين الله والصدع بكلمة الحق . ولا شك أن أصحاب العزيمة وأهل الاخلاص هم أرفع درجة عند الله ، قال النبى ﷺ : « ألا يمنعن رجلا مهابة الناس أن يتكلم بالحق إذا علمه ، إلا أن أفضل الجهاد كلمة حق عند سلطان جائر » (٤٣) .

ومن أهم مداخل التبرير في مسألة خوف المكروه أن البعض استند خطأ لا وصى به لقمان ابنه مع الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر بالصبر باعتباره سكوتا على شيوع المنكر ، فالصبر في حقيقته ليس كما يحس البعض أن يفهمه على أنه صبر على المنكرات والسكوت عليها ، ولكنه لازمة للأمر بالمعروف والنهي عن المنكر لا تنفك عنه ، ذلك أنه عمل يتطلب صبرا لا يطيقه الجزوع الهلوع ، وعلى هذا يجب ألا يؤول مفهوما الصبر لتبرير القعود ولكن ملازم للحركة وتحمل للأذى وصبر على المكروه لمواصلة الحركة والثبات على المبدأ ، ومن هنا كان سبق « التواصي بالحق » أي القيام بحركة الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر ثم أعقبها - سبحانه وتعالى - بالتواصي بالصبر كصفة تالية لها مترتبة على التواصي بالحق غير منفكة عنها .

فاذا ما اتفق على هذه الوجوه بعد الفهم الصحيح لها كانت القدرة المطلقة بعد ذلك ووجب على المؤمن القيام به ، وكراهة القلب لا مندوحة عنها فانها آخر منازل تغيير المنكر وليس وراء ذلك من الايمان حبة خردل .

خلاصة القول أن للأمر بالمعروف والنهي عن المنكر بصدده مسألة القدرة والاستطاعة شرائط يجب بوجودها ويسقط بزوالها ، ولكن حال العجز وعدم القدرة - اذا ما تحقق فقدان هذه الشرائط - ليس بمسوغ بالرضا ولكن عليه اظهار الكراهة (٤٤) .

٢ - الاشكالية الخاصة بالتأثير للأمر والنهي وهي ذات شقين :

الأول : خوف حدوث مفسدة أخرى : فيجب فيمن يقوم بالأمر بالمعروف والنهي عن المنكر أن ينظر فيما يتوقع أن يؤول اليه من عواقب وما يترتب عليه من آثار لئلا يؤدي السعي لاقامة معروف الى انتفاء معروف آخر ، ولا السعي الى ازالة منكر الى حدوث منكر أكبر منه ، وذلك وفقا للقاعدة الفقهية بارتكاب أخف الضررين .

فإنكار المنكر قد يؤدي فيما يؤول اليه الى أربع درجات ، الأولى يزول ويخلفه ضده والثانية أن يقل وان لم يزل جملة ، والثالثة أن يخلفه ما هو مثله والأخيرة أن يخلفه ما هو شر منه ، فإذا كانت الدرجتان الأوليان مشروعيتين فإن الثالثة موضع اجتهاد والرابعة محرمة .

الثاني : التأكد من عدم التأثير ، الا أن فهم ذلك لابد أن يأخذ في الاعتبار التأثير الحال والتأثير الآجل ، لأن القيام بالأمر بالمعروف والنهي عن المنكر يتوقع أن يترتب عليه أثران : أثر يمكن ظهوره بوجه فوري وآخر ربما يتأخر في ظهوره الى مدة ، ولذلك اذا لم يلمس فيه المسلم تأثيرا في زمن معين أو ظروف خاصة فلا ينبغي ألا نجحد أن يكون نافعا في المستقبل . وإذا كانت هناك أحاديث صرح فيها بسقوط فريضة الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر اذا لم يلمس تأثيره فإنه يجب ألا يغرب عن البال أن ترك القيام بالفريضة في مثل هذه الأحوال إنما هو مباح لا واجب ولا مندوب ، والدلالة على ذلك أن اتخاذ هذا السلوك لا يمنع من الجهاد في سبيل الله لاعلاء كلمة الحق وزهق الباطل باعتبار أن هذه الحال — لا شك — أفضل عند الله ، يظهر هذا نصوص كثيرة في الوحي (قرآنا وسنة) تؤكد فضل المؤمن الذي يخالط الناس ويصبر على أذاهم عن ذلك الذي لا يخالطهم ولا يصبر على أذاهم .

كما أن اليأس ليس مسوغا للقعود عن القيام بالأمر بالمعروف والنهي عن المنكر ، لأن اليأس ليس من سمات المؤمن ، خاصة اذا ما أخذ في الاعتبار امتداد التأثير واعتباره في العاجل والآجل (٤٥) .

ثالثا : المشاركة بين الأهلية والأغلبية :

ان من أهم المفاهيم الأساسية التي طرحها الفكر الغربي ، بحيث تعدت كونها مجرد اشكال نظامي الى قيمة في ذاتها ، هو مفهوم الأغلبية ، وقد عولجت هذه القضية بغير ردها لأصولها في « قواعد عملية الترجيح » ومن ثم فإن البحث انسياسي في الدراسات الاسلامية

يتراوح بين اعتبار الأغلبية فكرة اسلامية أصلية ، وبين دحض ذلك ، وكلا الموقفين يعبران عن تطرف واضح في معالجة تلك القضية الأساسية بين مفرط في خصوصية المفاهيم الاسلامية وبين تسرع مؤد الى رفض هذه الفكرة دون البحث فيها بروية ، حيث أنها قد تستند الى أصول لها في الرؤية الاسلامية ولكن بفهم متميز منضبط (٤٦) .

وفكرة الأغلبية في جوهرها - فكرة تنصرف الى الكم والعدد كأساس لعملية الترجيح بحيث يصير العدد محك اصفاء الشرعية على الفكرة والحكم على مدى صلاحيتها .

وعلى خلاف هذا الفهم تقدم الرؤية الاسلامية نقدا لفكرة الأغلبية بحيث لا يعتد بها في اصفاء الشرعية الا بعد توفر عنصر الحق ومكنات فقهاء ، والأهلية لبيانها فيعتبر كل ذلك سابقا على الاعتبار العددي وليس العكس ، ولا شك أن هذا يجد سنده في الفهم الصحيح - وفق الرؤية الاسلامية لمفهوم التشريع المرتبط بالشرعية ودور الفقيه في تخريج الأحكام وهو ما يختلف شكلا وحكما ووسائل في ذلك عن مفهوم التشريع كما يوضحه الفكر الغربي (٤٧) .

والرؤية الاسلامية تجد تمثيلا لها في قول على بن أبي طالب (ر) : « لا تعرف الحق بالرجال أعرف الحق تعرف أهله » وهي بذلك تجعل من السند الكيفي لا الكمي أساسا لتعبر بذلك عن بعد جديد وفهم متميز لأسبقية الفكرة وخطورتها واستقلاليتها عن الكم ، كما أنها تومىء الى أن القاعدة تملك صحتها في ذاتها اذ تعبر عن (الحق) وتعبر عن الاستقلالية عن (اتباعها) مهما كثروا .

ويعضد هذا الفهم كثير من الآيات القرآنية التي تشكل موقفا هاما يجب اعتباره وأحاديث للنبي ﷺ (٤٨) .

وكذلك مفهوم الجماعة وما يرتبط به من متعلقات (٤٩) . ولذلك كانت النتيجة المنطقية التي تضع الحدود والشروط للفهم الاسلامي لفكرة

الأغلبية ، تجعل الحكم لمن تفقه لا للكثرة ، بحيث لا تثار القضية على المستوى الكمي والعددي ولكن تثار على مستوى ادراك الفكرة والتفقه فيها ، استنادا الى قوله تعالى « فاسألوا أهل الذكر ان كنتم لا تعلمون » (٥٠) ، ولم يقل فاسألوا الجماعة والعمامة وقال تعالى : « وأطيعوا الله وأطيعوا الرسول وأولى الأمر منكم » (٥١) وهم العلماء ، ولم يقل أولى الكثرة .. فكيف يصح فيما طريقه الدين أن نتبع قول الكثير وقد أتانا الله من العقل ما نعرف به البصيرة .

وفي هذا الاطار فان موقفا نقديا متكاملا لأسس فكرة الاغلبية يتمثل في تلك الرؤية وهو موقف لا بد أن يحكم التصور حيال فكرة النيابية والمؤسسات البرلمانية .

ذلك أن نظرة على واقع المشاركة في الواقع العربي المعاصر في اطار مقولة الأغلبية تجعل في امكان كثير من الانظمة السياسية استغلال تلك المقولة استغلالا سيئا ومنحرفا من جانب كثير من تلك الأنظمة العربية ، يساعد على هذا وضع الاغلبية والتي هي في مجملها ليست من أهل الاختصاص أو التفقه وبما يجعل من اصفاء الشرعية من خلال العدد والكم في عمليات التشريع انما تعبر في حقيقتها عن ممارسة سياسية زائفة ، فضلا عن ذلك فانها لا تقيم وزنا لذلك التميز الهام لمفهوم التشريع في الرؤية الاسلامية عنه في الفكر الغربي ، واختلاف عناصر تأسيس الشرعية عنها في التقاليد الغربية ، بحيث يعبر ذلك عن رؤية فكرية متميزة تفرق بين الأمور المختلفة والموضوعات المتفرقة وتخص كل منها في اعتبار الرأي وترجيحه بالمختص بها والمتفقه فيها وهو أمر أساسي يعكس تصورا متميزا في اتباع الحق والمبدأ (٥٢) ، بحيث تصير الأغلبية ليست الا تعبيرا عن حالة شكلية مظهرية من الشرعية تضافى على السياسات التي قد تتعارض مع قواعد المصلحة الشرعية واتباع طريق الحق ، وهذه الرؤية الاسلامية تعد في حقيقة الأمر تصحيحا لمقولة أن حكم الأغلبية مبنى على افتراض أن الاغلبية العددية — مجرد أنها كذلك — معصومة من الخطأ ومترفعة عن الذلل ، كما أنه لا يوحى بأن

هذه الاغلبية هي في حل من أن تصنع ما تشاء وتجرى مع الهوى ، ذلك أن احتمال الخطأ عليها أمر وارد •

والأمر ان تشابه مع ما يمكن تسميته بحكم التكنوقراط فانه يجد تميزه الأساسي في عدم استقلال ذلك عن تعلقه بفكرة الحق والاجتهاد والتفقه وارتباط كل ذلك بأسس الشرعية الاسلامية •

رابعا - المشاركة بين المؤسسية والنيابية والحجاب :

وفق ما نوه الباحث آنفا فان الشكل المؤسسي أو النظامي ليس مستقلا بأي حال عن القيمة أو المبدأ أو المقصد ، ومن ثم فانه ومن باب الذرائع ، قد يرفض شكل نظامي معين ويتحفظ بصدده لا لشيء سوى أنه قد يؤثر تأثيرا سلبيا على القيمة والمبدأ أو تحقيق المقصد ، لأن تلك المبادئ والقيم النظامية هي في سلم التصاعد أعلى من الشكل النظامي أو المؤسسي •

وفي هذا السياق نعالج فكرة الحجاب وأثرها على مسألة المشاركة ، بحيث تعد ممارسة الأمر بالمعروف والنهي عن المفكر تحقيقا للقيمة في أصولها وتجاوزا لنقائص المشاركة في تأسيسها الوضعي (٥٣) •

والحجاب شكل نظامي محكوم بقاعدة أساسية أنه لا حجاب دون المظلوم كمبدأ اسلامي ، وهو ما يجد تعصيذا في اطار الكتابات الاسلامية السياسية •

وفي اطار الواقع العربي المعاصر يتخذ الحجاب أشكالا جديدة ، ذلك أنه في نطاق التأسيس الوضعي للشرعية ، الذي يحدد بلا ضبط ما يكون شرعيا أو ما لا يعد كذلك ، أنه يمكن القول أن اكتساب الشرعية أو عملية اضفائها في هذا المقام ليست في جوهرها الا صناعة تقوم بها السلطة في اطار احكام قبضتها على كل المؤسسات التي تصنع التشريع • وأهم أشكال الحجاب الجديد ما يدعى من ضرورة المشاركة في اطار من

القنوات الشرعية ، وفق ما يحدده النظام لما يعد قناة شرعية وما لا يعد كذلك ، فضلا عن أن تلك القنوات قد لا تتيح التعبير عن الرأي المتميز ، كما تعد رديئة التوصيل ، كما يرفض انشاء قنوات جديدة بدعوى أنها تقوم على أسس طائفية .

ولا شك أن التأسيس الاسلامي للشرعية المستقل عن تدخل السلطة إنما يحقق نوعا من التوازن لضمان حقيقة المشاركة وفعاليتها . كما أن الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر باعتباره القاعدة في تأسيس النسق القياسي للمشاركة في الرؤية الاسلامية لا يرتبط في كل الاحوال باذن السلطان وهو أمر حيوي في ضرورة مراجعة نظم « الحجاب الجديد » .

فكرة النيابة والنقابة :

ترتبط النيابة بقضية الحجاب فكلاهما وان اعتبر من الاشكال النظامية الا أنه قد يتوصل بهما لمنع مشاركة الرعايا أو مواطني الامة بما يعوق امكانية عرض المظالم على السلطة السياسية . بينما وفق التصور الاساسي للرؤية الاسلامية فإنه لا يفترض بحال أنه بدعوى النيابة لا يمارس المواطن العادي ويضطلع بدوره السياسي في الامة ، ذلك أن النيابة لا تمثل وفق هذه الرؤية ، حالة من حجب الارادة الفردية وممارستها ولا تعنى بحال تنازلا عن حق المواطن - بل واجبه - في الممارسة السياسية ان شاء . ومن هنا يجب الاخذ في الاعتبار ما يوجه الى فكرة النيابة وفق تأسيسها الوضعي في الفكر الغربي من انتقادات ذلك أن الحكومة النيابية . . تقيم ديمقراطيتها على ايها رعاياها بأنهم المصدر الفعلي للسلطات استنادا الى اشراكهم في عملية انتخاب اعضاء المجالس النيابية وهو أمر مشحون بالمغالطة من حيث التساؤل عن كيفية الجمع بين حال الرعاية فيما بين فترات الانتخاب الذين لا يملكون الا الاذعان للسلطة دون الخوض في نطاق اختصاصاتها وبين مصدر هذه السلطة ، لان ذلك يكون استنادا الى منطق معكوس ، فاذا كانت ممارسة الديمقراطية في صورتها المباشرة تستحيل عملا على المجتمعات السياسية

المعاصرة ، وكان لابد من أن تكون صفة المواطن حتى في بلاد الديمقراطية لائحة لا تتعطل فكيف يكون الجمع بين الممارسة النيابية وحقوق المواطن في المشاركة المستمرة ؟

فلا بد ازاء تصميم الجماهير المعاصر من انهاء الاحتكار .. لشئون الدولة بالاسلوب الذى يمكن لتلك الجماهير من الاشتراك اشتراكا فعليا (٥٤) .

وهو أمر يجد ما يزيكه في الرؤية الاسلامية في اطار المشاركة الفعلية للرعايا بشكل مستمر من خلال فكرة الرعاية السياسية ، ورفض فكرة الحجاب ، بما تؤديه من احتجاج المواطن عن المشاركة وما يترتب على ذلك من معوقات الاضطلاع المستمر بالواجب ، في اطار التفاعل الواعى بين الحق والواجب داخل الامة لتجسيد الشرع والشرعية في اطار الرقابة الدائمة في كل حركة في الزمان والمكان من خلال المبدأ الفاعل (الامر بالمعروف والنهي عن المنكر) . وهذا الامر في ذاته لا ينفي حقيقة النيابية وضرورتها من حيث تواجد هيئة نظامية تقوم بوظيفة المتابعة للحاكم والمحاسبة له ، وهى رؤية تعبر عن وعى بأصول قضية النظامية وحقيقتها ، وتضع للاختصاص والاهلية مكانهما في هذا التصور كل بقدر وفق تكامل هذه المفاهيم السياسية في منظومة المفاهيم الاسلامية ورؤيتها المتميزة .

الحزبية - المعارضة والشورى والنصح .

والحزبية من القضايا الهامة التى تتعلق بقضية المشاركة ، وتعبر عن تعدد القوى والآراء السياسية واعتبارها اداة وسيطة للممارسة السياسية تتوسط السلطة السياسية والجماهير في اطار نظامى (٥٥) .

وعند هذا الحد يمكن تقبل الحزبية ، ولكن مع اكتمال صياغتها من حيث تأسيسها ومسارها وحركتها ، ومقاصدها ، فان الرؤية الاسلامية تتحفظ على كل ذلك ، وتضع هذه القضية في اطارها كفكرة نظامية دون

أن تعكس مجموعة القيم الغربية في الممارسة السياسية بل هي تحدّها - ضرورة - بمجموعة من القواعد والمبادئ النظامية المنبثقة عن الرؤية الإسلامية وقيمتها السياسية .

فالقضية ليست في رفض الحزبية أو قبولها ، ولكن في طبيعة الحزبية وهل هي تقع في احد المبادئ النظامية الإسلامية أم خارجة عنها فالحزبية اذ تولد شعورا بالفرقة تتحول الى عداوة متأصلة بما يؤدي الى انصراف معظم الجهود الفكرية والعملية الى .. الايقاع بالخصوم الحزبيين أو اتقاء مكائدهم .. وفي سبيل ذلك تضيق الحقوق وتتعطّل المصالح للخلق فتفقد الحزبية دورها الحقيقي في المشاركة أى لا تؤدي دورها كمؤسسات نظامية لتعبر عن الاختيار في الرأي واختلاف التنوع ، وقد شكلت المذاهب الفقهية حركة تمثل هذا الاختلاف المنضبط ، ولذا روح الحزبية وانتشارها على نحو مخالف للتأسيس الاسلامي والممارسة المتسقة معه والمقاصد الاسلامية ، بحيث تتحول الى تحقيق طموحات الاشخاص على حساب مصالح الامة بما يفسد الضمائر والاخلاق ، هي أمر يؤدي الى نمط من الممارسة يخالف أسس الرؤية الإسلامية (٥٦) .

وان علاج هذه الظاهرة يحتاج الى ادراك حقيقى لمعنى هذه الدعوى وتصور بعيد لغاياتها وأنها بالاساس دعوة قامت لاقامة حكم الله في الارض وان جنسية المسلم عقيدته وهو أمر يحقق للرابطة الايمانية السياسية جوهرها ، بحيث يمكن القول أن الدولة الاسلامية منذ الخلافة الراشدة لم يهزل منطقها .. الا حين تنازلت عن وحدتها المحققة في ارتباطها العقيدى المؤسسى على الاسلام وتفرقت الى جاهليات وعصبيات وحزبيات تتنافس بأسم الاسلام وتقتصرع باسم المصلحة وظيفتها الغيبة والعيب بحيث تخرج عن الحد الاسلامى لكل تجمع يجب أن يوصف بتلك الصفة الاسلامية وشروطها ، فان حزب الله ان يتفق في المبادئ والمقاصد والمنهج قد يختلف في الادوات والوسائل بحيث تعد تلك أدوات نظامية فنية تقوم بوظائفها الاساسية وفق مجموعة الشروط والقواعد المقترحة في تأصيل الرؤية الاسلامية للمؤسسة .

ومن أهم المفاهيم التي تتعلق بحقيقة المشاركة في الفكر الغربي فكرة المعارضة والتي تتساند وافكار مثل الحزبية وتعدد القوى السياسية والرقابة السياسية والمجالس النيابية وكل ذلك يتعلق بالمفهوم الغربي للسياسة وعلم السياسة من كونه يتعلق بظاهرة السلطة والصراع من أجلها باعتبار الصراع قيمة أساسية تتحكم في الحياة السياسية ، وتبدو المفاهيم الاسلامية السياسية وفق مكانها في النسق الاسلامي ذات رؤية متميزة تؤثر من حيث مضمونها ومحتواها — على الحركة بمقتضاها ووفق شروطها .

وفي هذا الاطار فان مفهوم النصيح كمفهوم بديل للمعارضة في الفكر الغربي يعتبر نتيجة لازمة تملك الاتساق مع مفاهيم مثل البيعة والثورى الاسلاميتين ، بحيث تعبر بذلك عن منظومة متميزة هي وان أدت وظيفة المفهوم الغربى ودلالاته الصحيحة فانها تؤكد على معان أخرى تشكل بدورها مجموعة من القواعد والمبادئ النظامية .

فمفهوم النصيح الذى يعنى الخلوص والصدق وعدم الفسق والاتصاف بالعدل والصلاح والقيام بالاصلاح وتسانده مع مفهوم الثورى بما يعنى ابتغاء الصلاح عن طريق التشاور ، ومفهوم التقويم الذى يعنى تعديل المعوج وارجاعه الى حالة استوائه واستقامته وتحقيق الصلاح والاصلاح فمجموعة المعانى اللغوية تتكامل فى اعطاء المفهوم المتكامل والمتداخل بحيث تؤكد — كعهد المصطلحات الاسلامية — على البعد الاخلاقى والمقصد القيمى كجزأ لا يتجزأ من المفهوم .

أما المفاهيم الاخرى مثل (المعارضة والنقد) فانها كمفاهيم وان تعلقت بمعنى اظهار الشئ وقوة الكلام والرأى الجيد فانها تتعلق كذلك بمعانى السب والشتم والعيب والتعريض .

وربما من خلال هذا الاستقصاء اللغوى لمثل هذه المفاهيم يتبين لماذا تخير التراث الاسلامى ألفاظا مثل « النصيح والتقويم والثورى » للتعبير عن حالات الرأى المخالف باعتبارها محددة الطبيعة (الاخلاص والصدق)

والمقصد (الإصلاح والتقويم واعادة الامر الى حالة الاستواء والاستقامة) (٥٧) • وما يعنى بدوره التحفظ على ألفاظ مثل « المعارضة والنقد » خاصة أن المفهوم الاسلامى يستغرق معانيها الجيدة بينما يستبعد كل معانيها غير الاخلاقية ويتميز عليها بشموله وقدرته على الوفاء بالمعنى طبيعة ومقصدا (٥٨) •

ولا شك أن هذه التصورات الاساسية لابد وأن تعكس قيمها التى تتضمنها فى توجه العملية السياسية وطبيعة حركتها فى الواقع العربى المعاصر ، وتعتبر عن استجابة متميزة على المستوى النظرى والنظامى والحركى •

فالنصح يقيم الدعوى الى الايمان والاصلاح والتربية الفكرية والعملية والسياسية ، وهو مفهوم شامل لكافة الامة الاسلامية ، فكل فرد لابد أن يكون ناصحا لغيره ومصلحا له مما يشيع فى الامة مناخا من النصح والتعاون على البر • • وللنصح فى حديث (الدين نصيحة) (٥٩) وجهان : -

احدهما : يتعلق بايمان الانسان وعقيدته واصلاح ونفسه وتربيتها • والآخر : يتعلق بمهمة الدعوى والتبليغ والاصلاح والتربية التى يقوم بها المسلم فى داخل الامة وخارجها ، وكان من اهتمام النبى (ص) بالنصح للمسلمين أنه بايع عليه أصحابه وآخذ عليهم ميثاقا خاصا بذلك (٦٠) •

ومفهوم النصح فى الرؤية الاسلامية يتكامل مع مفهوم الشورى فى التأكيد على حقيقة الاعتراف بالنقص البشرى وتكامل البشر والتعاون على البر والتقوى ، كما أن مفهوم النصح يرتبط بالغرض منه ايضا ولا يعد استخدام حق النصح داخلا فى باب الغيبة بالكلية ، بل أن فاءاه ممدوح ، وهو ان كان يتضمن اظهار خطأ المخالف للحق ، بغرض تقويمه واصلاحه واستوائه على الحق ، فلا عبرة بكراهته لذلك • فان كراهية اظهار الحق • • ليس من الخصال المحمودة ، بل من الواجب على المسلم

أن يجب ظهور الحق .. سواء كان ذلك موافقته أو مخالفته وهذا من جملة النصح لله ولكتابه ورسوله ودينه وأئمة المسلمين وعامتهم ، وذلك هو الدين كما أخبر به النبي (ص) .. فإن كراهة ما يقال ليس معتبرا في مفهوم النصح الاسلامي ، ومن هذا الباب أن يقال للرجل في وجهه ما يكرهه ، فإن كان على وجه النصح فهو حسن ، وقد قال بعض السلف ، « .. لا تنصحنى حتى تقول في وجهي ما أكره » (٦١) .

والنصح كمفهوم اسلامي تسبقه مرحلة البلاغ - بافتراض الجهل - والتذكير - بافتراض النسيان ، وهو ما يعنى تحرى الستر - دون الاضرار بمصلحة عامة ، .. فإن استطاع المؤمن دفع العيب سرا دون اشاعة كان أفضل أما اذا كان لا يدفع الا بالنصح عن طريق العلانية فهذا أمرا واجب ، فالعبرة في المنهجين تحقق الغرض وازالة المفسدة التي وقع فيها ، فليس من غرض النصح اشاعة عيوب من ينصح وأما الاشاعة واظهار العيوب بغرض ذلك لا بغرض التقويم فهو مما حرمه الله ورسوله . « ان الذين يحبون أن تشيع الفاحشة في الذين آمنوا .. » (٦٢) ، فالناصح غرضه بذلك ازالة عيب أخيه المؤمن ، فشتان بين من قصده النصيحة وبين من قصده الفضيحة ، ولا تلتبس احدهما بالآخرى .

خامسا - الشرعية اصل والمشاركة فرع .

ان فقه قضية الشرعية ، خاصة بالنسبة للنظم السياسية - يرتبط ارتباطا لا ينفصم بفقه المشاركة ، بحيث تعد اشارة فرعا على الشرعية والشرعية أصلا لها وفي تكييفها :

١ - ذلك أن المشاركة باعتبارها فرعا على الشرعية تنقسم بنفس خصائص الاصل في التأسيس والمصدر والضبط والمقاصد ومن ثم كان المفهوم الشرعي « الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر » أكثر دلالة على الفهم الاسلامي لها دون غير ذلك من المفاهيم .

٢ - ان المشاركة تمثل أحد مستويات الشرعية خاصة ذلك المستوى

الحاص بالحركة وطريققتها ومناهجها من حيث اتساق الحركة مع تأسيس الشرعية .

٣ - وأخيرا فان حال الشرعية باعتباره الاصيل يؤدي الى التأثير في حال المشاركة وطرائقها ، ذلك أن حالة فقدان الشرعية تتطلب نماذج مخصصة من المشاركة ، بينما حال الاستبدال يتطلب طرقا أخرى متميزة وتمتع النظام بالشرعية يفرض أحوالا أخرى من المشاركة في اطار الفقه الكامل لضوابط الامر بالمعروف والنهي عن المنكر . وتثير تلك الرؤية قضية على درجة كبيرة من الاهمية يجدر تناولها بالتحليل .

وتتعلق بالتعامل مع السلطة السياسية في حالة فقدان الشرعية أو الاستبدال وهو أمر وجب ضبطه من فقه الحكم وفقه الحال وفقه العمل في اطار الضبط الشرعي والمقاصد الشرعية .

وقد أشار الباحث الى ذلك في سياق النظر الى نسق الشرعية الاسلامي والواقع العربي المعاصر ، الا أن أهم ما يطرح في هذا الصدد مسألة مشاركة الاسلاميين في الحكم بشكل من الاشكال أو المشاركة بدرجة أو بأخرى في العملية السياسية وعناصرها على الرغم من غدم الاعتراف بالاسس التي تقوم عليها الحركة السياسية ، ودراسة هذا الامر ومناقشته ضرورة يفرضها الواقع المتشابك والآراء المتباينة ، خاصة أن بعضا ممن يمثلون هذه التوجهات الاسلامية قد شاركوا في تجربة الحكم بدرجة أو بأخرى وقد قبل ذلك باستنكار داخل الاتجاه الاسلامي ذاته فضلا عن يخالفون الذين وجدوا في ذلك مطعنا يضيفونه الى حججهم والامر - على أهميته تلك - لم يلق اهتماما يليق بخطورته - وفهمه وفق مدخل المصلحة الشرعية وما يقدمه من اسهام في هذا المقام وانحصر التفكير في الغالب - في منحيين رئيسيين :

أحدهما : يؤكد على ضرورة أن يتولى الاسلاميون الحكم بمفردهم حتى يملكون القدرة على احداث عملية التقويم وفق عناصر منهاجية التغيير في الرؤية الاسلامية وتطبيق الشرع وتجسيد حاكميته .

والثانى : يؤثر العزلة واعتبار المشاركة رجس من عمل الشيطان
وبغض الطرف عن اعتبار المصلحة الشرعية وفقه الواقع •

واذا كان المنحى الاول يملك مصداقية في حجته الاساسية التى
يستند اليها ، الا أنه قد تغافل عن حقيقة وماذا قبل السلطة ؟؟ ، وما هو
نهج المشاركة في هذا الحال •

أما المنحى الثانى فانه يتغافل سلوك النبى (ص) في مفتتح الدعوة
والذى لم يختط العزلة منها ، وأكد ضرورة الدعوة على الرغم من التأكيد
على عدم شرعية الواقع الذى يعمل فيه •

وأهم هذا التوجه أو ذاك عملية المشاركة وأهم خصيصة يتميز به
النسق القياسى الاسلامى (الامر بالمعروف والنهى عن المنكر) وهى
وجوبه وفرضيته فضلا عن استمراريته فاذا كان تجنب المشاركة فى السلطة
هو الاصل والاولى ما استطاع الى ذلك سبيلا ، فان جواز المشاركة أمر
أساسى فى مقابل ذلك يدخل فى حد الضرورة التى تقدر بقدرها ،
وارتباط الامور بمقاصدها • وهى عملية تتطلب اجتهادا حقيقيا يقوم
بالترجيح على أسس منضبطة فى ضوء فقه الحال والواقع ، بين المصالح
والمفاسد المترتبة على أى نمط من انماط المشاركة •

وكذلك الامر المتعلق بأنماط التحالف السياسى فى الواقع المعاصر
الذى يتسم بسيطرة الحقبة العلمانية التى تتسم بدورها بالاستبداد ،
أو التأسيس على غير الشرع والشرعية •

فلهذه القضايا المختلفة المتعلقة بعملية المشاركة وجهان :

الوجه الشرعى الذى يتعلق بالمبررات الشرعية والفقهية للمشاركة
والوجه السياسى الذى يستند الى فقه الواقع والمتعلق بالنتائج المتوقعة
بالنتائج المتوقعة من جراء المشاركة (١٣) •

سادسا : الاستجابات الفكرية والنظامية والحركية للنسق القياسى الاسلامى والواقع العربى المعاصر *

فى ظل قاعدة التساند والتكامل بين الفكر والنظم والحركة تبدو الاستجابة كعملية مركبة بحيث تقدم الرؤية الاسلامية ممثلة فى النسق القياسى للأمر بالمعروف والنهى عن المنكر فضلا عن الاطار التحليلى المتعلق به مجموعة من الاسهامات فى تقويم مختلف جوانب مفهوم المشاركة الوضعى سواء على مستوى التأسيس أو نقد التناول النظرى والتحليلى للواقع العربى المعاصر ، فضلا عن تقويم واقع الممارسة ذاته والذى يفترق بصورة واضحة عن مبدأ الأمر بالمعروف والنهى عن المنكر واصول النسق القياسى *

١ - ومن ثم يقدم هذا النسق منظومة من الاستجابات على المستوى الفكرى والعقيدى ، بما يحقق الضبط ابتداء لعملية المشاركة من خلال ما يتضمنه من مجموعة المبادئ والقواعد النظامية التى تحكم الأمر بالمعروف والنهى عن المنكر من حيث :

(أ) التأسيس النابع من مصدر مستقل وثابت يتسم بالشمول لكل حركة ، بحيث يستوعب مفهوم المشاركة ويجعله ضمن مفهوم العبادات تحقيقا لشروط الاستخلاف بلوغا لرضا الله وارساء لمقصد التوحيد *

(ب) ان هذا التأسيس الذى يؤكد أن الله هو مصدر تقرير الحقوق والواجبات بحيث يشكل الايمان بالله ضمان لحقوق الانسان من ناحية تقريرها ومن ناحية انقاذها وتدعيمها والنضال لاجلها ، يجعل من ارتباط الحق بالشارع فى الاسلام ضمانا وتوثيقا للعدل لا ذريعة للاستبداد هذا من ناحية ، كما أنه يكفل من ناحية أخرى التقرير المتوازن لحق الفرد وحق الجماعة وللحقوق والواجبات^(١٤) *

٢ - كما يقدم المفهوم استجابات نظامية تسهم فى :

(أ) ترشييد فكرة المؤسسة ، بما يسد الذرائع فى وجه المؤسسات،

تشكيله أو بالآخرى الفاسدة شرعا - أو منع حركة المشاركة بدعوى
الفوت الشرعية - كما تتيح من خلال فكرة الاهلية والاختصاص وان
لذل أمر أهله واجماع خاص به هو المعتبر في هذا المقام - تتيح التنوع
المؤسسى بحيث تجتمع جميعا في وحدة التأسيس والمقصد ، كما تفتح
انطريق لعملية الاجتهاد النظامى بصدد نظم رقابة السلطة بدءا من
شرعيتها ومحاسبتها وتقديم النصح والشورى •

(ب) كما انها تتيح للعلماء القيام بجوهر وظيفتهم السياسية باعتبار
دورهم محوريا سواء في اتجاهه للسلطة بالاساس أو في توجهه للرعية
تأكيدا لوعيتها وتبصيرها بالحقوق والواجبات ، خاصة أن الواقع
العربى المعاصر يشير الى قصور وتقصير العلماء في القيام بوظيفتهم^(١٥)
على مقتضاها وشروطها يكمن ذلك في أسباب ثلاثة رئيسية :

الاول : التبرير للسلطة السياسية في إطار سيادة فقهاء السلطان
والتخلّى عن جوهر وظيفتهم السياسية والكفاحية •

الثانى : اعتقاد لغة التعامل الفعالة مع الرعية ، وذلك لغلبة سمة
التغريب على فريق كبير من العلماء وهو ما يحد - وربما يفقدهم -
التأثير •

الثالث : اشتداد خريق من العلماء (فقه الواقع على حقيقته) وافتقار
فريق آخر (فقه الاصول والاحكام) بما يجعل غياب أى منهما مؤد الى
تكريس واقع الانفصام بين الدين والواقع والتأكيد على واقع العلمانية
سواء كان ذلك فى الفكر أو الحركة •

(ج) رقابة السلطة ومؤسسات الامة :

تقدم الرؤية الاسلامية مجموعة من الاستجابات الفكرية والنظامية
والحركية تتفاعل فى تحقيق وظيفة التقويم والرقابة للسلطة أهمها :

١ - التأسيس الالهى المستقل لفكرة الحق والواجب ، وهو أمر يجعل

شرعية السلطة مرهونة باحترامها لهذا التأسيس .

٢ - ان هذا التأسيس والتنظيم يقترن بمسألة حيوية وهى اذن السلطة بالمشاركة فى حركة الامة . فتنطبق الشرع ورقابته ليس حكر على السلطة ولكن تتكافل فيها عناصر الرابطة الايمانية السياسية وبما يجعل قضية اذن السلطة ليست مطلقة^(٦٦) ، فانشاء السلطة مؤسسة للقيام بشئون الحسبة لا يعنى توقف العلماء أو الرعية عن القيام بذلك ، وهو ما يؤكد فاعلية الرقابة من جانبها على السلطة السياسية واستمرارها .

٣ - أن تأصيل هذه الرؤية اتخذ ابعادا نظامية سواء بوضع الضوابط أو بالتأكيد على مجموعة هامة من الاشكال النظامية يمكن تسميتها بمؤسسات الامة تميزا لها عن مؤسسات الدولة والسلطة ، بحيث تعتبر أهم الضمانات على المستوى النظامى لضمان استمرار المشاركة والقيام بوظيفة الرقابة السياسية والمحاسبة للسلطة فى اطار يسمح لها بعملية التقويم المستمر حتى فى حالة فساد السلطة أو انحرافها . ومن أهم خصائص تلك الاشكال النظامية التى تحقق هذه الوظيفة أنها تعبر فى الحقيقة عن افراز من الامة من حيث نشأتها ، وارتباطها بالشرع والشرعية من حيث وظيفتها ، وضمان استمرارها ومستقلالها من حيث عملية التمويل .

ويمكن الاشارة الى أهم نماذج هذه المؤسسات ، مثل : الافتاء ووظيفة العالم السياسية ، والوقف كضمان للاستقلال المالى فى اطار ضمان استمرارية وظيفة العالم حتى لو رأت السلطة تعارضها مع استقرارها^(٦٧) ، والمسجد كمؤسسة سياسية تجعل من التجمع بغرض مناقشة أمور المسلمين من قبيل العبادة ، وبما يضمن نصح المشاركة وخلوصها لله بما يتركه المسجد من هبة وقدمية^(٦٨) .

وهذا لا يمنع من أهمية مؤسسات أخرى وان تعلقت بالدولة من حيث نشأتها واقامتها الا انها تقوم بدور محورى فى العملية السياسية مثل

الاحتساب ، ديوان المظالم كأحد الهيئات الهامة التي يمكن تطوير وظيفتها في تحقيق وظيفة الرقابة وتقويم السلطة في حالة انحرافها عن نهج الشرع والشرعية^(٦٩) • ولاشك أن التأسيس الالهي الذي يؤكد على الفهم المتميز لعملية التشريع إنما يضمن رقابة دائمة على السلطة السياسية وحركتها •

٣ - الاستجابات الحركية •

وتترتب على مجموعة الاستجابات انسابقة على المستويين الفكري والنظامي حيث يعبر التأسيس الوضعي للمشاركة عن قصور يؤدي الى التناقض بين الفكر ومتطلبات الواقع لان المشاركة وطبيعتها الطوعية إنما تركز حالة اللامبالاة في الواقع العربي دون أدنى ضبط أو التزام في اطار من قواعد الالتزام الشرعي السياسي لا يتعداه ولا يجزؤه ، كما أن المشاركة وطبيعتها الجبرية والقهرية في اطار التعبئة السياسية تؤدي الى ممارسة السلطة القائمة على أساس اعتبار الرعاية أداة من أدوات اصفاء الشرعية على حركتها السياسية أيا كانت مناقضة لآطار الشرعية الاسلامية أو مصالح الامة الشرعية • كما أن تكريس وضع اللامبالاة إنما يشكل مناقضة جوهرية لعملية الانماء ودور الرعاية في العمارة وتحقيق وظائف الامة وهو مناف لحقيقة الاستخلاف وحركته ، كما أنه من ناحية أخيره يؤدي الى محاولة التدخل من جانب السلطة من خلال التأسيس الوضعي بالتبديل والمنح والمنع في اطار مصلحتها واستقرار نظامها بما يتضمن انتهاكات واسعة لحقوق الرعاية بدعوى تحقيق الاستقرار والوحدة الوطنية والسلام الاجتماعي • الخ ، وبما يتيح - مع وجود امكانات للسلطة في التشريع - اصفاء الشرعية على انماط من المشاركة وتجريم أنشطة أخرى وفق الهوى والمصالح الانية للسلطة وبحيث تخاطب الرعاية - في اطار تملق السلطة لها - من باب الحقوق دون الحديث عن الواجبات والاعباء بما يكرس حالات اللامبالاة •

وهذا بدوره ينعكس على الاطر والقواعد النظامية بحيث يتيح

التأسيس الوضعى استبعاد قوى سياسية من أن تكون لها نظمها فضلا عن تجريم حركتها حيث تظل مسألة الشرعية احتكارا للسلطة السياسية تضيفها على من تشاء من النظم أو الحركات أو تنزعها عن تشاء في ظل اطار شكلى قانونى يتبدل وفق مثنىئة السلطة وبحيث تعد دعوى القنوات الشرعية بمثابة حجاب جديد فى الواقع العربى المعاصر تحجب مشاركة قوى بعينها وتجرمها فضلا عن أنها بدعوى النيابية قد تحجب المشاركة الفردية المباشرة والمستمرة .

ان المشاركة فى اطار فكرة الاغلبية انما تنحو الى مشاركة غير المؤهل بما يتيح الاعتماد على تشكيل الرضا الظاهرى والاعتماد على ما يمكن تسميته بالأغلبية الصامتة فى المجتمع أو الاغلبية النيابية المصفقة والمظاهرة لرغبات السلطة بينما فى المقابل وكما رأينا - فيما سبق - أن المؤهل للمشاركة اما يتعامل مع السلطة فى نطاق تبرير شرعيتها وتقديم السند لحركتها السياسية أو يدعى العجز - مع أهليته لذلك - عن المشاركة والقيام بها وفق عناصر اللامبالاة والطوعية متنازلا بذلك عن الاضطلاع بجوهر وظيفته الأساسية ، أو هو يحقق وفق التقوقع النظرى انسحابا من الواقع اما بالحديث بلغة لا تمس تكوين الرعية ووعيا الجماعى المتمثل فى الرصيد الحضارى (الاسلام) فى اطار تغربها ، أن الحديث بلغة متعالية مقصرة فى تكوين وعى الرعية .

وهذا جملة يجعل الواقع العربى المعاصر من الناحية النظامية فى عملية المشاركة يتميز بقصور وفساد معظم المؤسسات القائمة فى اطار الممارسات الاجتماعية والسياسية .

وفى ظل هذا الاطار الفكرى والنظامى فان الحركة السياسية ليست بأحسن حال فى عملية المشاركة بحيث تنطوى على ممارسات مخصوصة من جانب العلماء ومن جانب الرعية تسهم فى تكريس استقرار النظام السياسى بينما يتدخل النظام بمنع الحركة وسدها اذا ما هددت استقراره .

وخلاصة القول أن الواقع العربى تسوده سمات مختلفة بصدده المشاركة والتي تناقض فى جوهرها أهم المستلزمات لتقويم حركته وحل أزماته واحداث عملية التغيير بما يمكن الانسان المسلم من تحقيق شروط استخلافه ، وتجسيد حقائق الرؤية الاسلامية الى واقع معاش فى الزمان والمكان ، ذلك أن هذا الواقع لا يمكنه أن يحتمل اللامبالاة التى اقترنت بحركة الرعية فى الامة ، أو عدم اهتمام العالم بسواء اتخذ ذلك صورة الانفصال عن حقيقة الأمة وعناصر فاعليتها (التغريب) أو الانسحاب من مشاكل المجتمع واثير الراحة (العزلة) ، كما أنه لا يحتمل المشاركة الشكلية الموسمية غير الحقيقية أو الفعالة لأنها تفسد الرعية ، بما يجعل هذا النمط من المشاركة قيمة فى سلوكها بحيث تتقاعس عن أية مشاركة جادة أو ذات خطر على كيان الأمة ، كما أنه لا يقبل أن تتم فى اطار من الجبرية والتي تأخذ شكل التعبئة لخدمة النظام لأنها وان رضى بهذا فى الاجل القصير فإنه يكون اطارا من عدم الثقة فى العلاقة السياسية وبما يشكل أهم الأسس فى تكريس فقدان النظام للشرعية .

واذا كان المفهوم الغربى الذى يملك فاعليته فى النظم السياسية الغربية - قد يصلح بدرجة أو بأخرى لمثل هذه النظم ، فإنه فى حقيقة الأمر يفقد فاعليته فى الواقع العربى المعاصر (٧٠) ، ويصير من « الافكار الباقلة » فى هذا الواقع ، بينما تشكل « الافكار المخدولة » اضافة الى أزمات هذا الواقع واستحكامها واستمرارها (٧١) ، ذلك أن المفهوم الغربى الذى يتأرجح بين المشاركة الطوعية والجبرية انما يسمح لمجموعة السمات التى تشكل جوهر أزمة هذا الواقع أن تبقى وتستمر ، بينما الرؤية الاسلامية لا تسمح بوجود هذه السمات ابتداء ، وهى ان وجدت انما تشكل انحرافا وجب تقويمه ، وان تراكت باعت الأمة جميعا بالاثم والتقصير لأنها استهانت بشرعها وشرعيتها ، وفقدت خيريتها ، وتميزها بالشهادة على الخلق ، وتحولت طهارتها التى تشتمل على معانى التضحية ، والصدق والعدل ، والحضور والحضارة ، الى غياب يتضمن

حب الدنيا وكراهة الموت ، وفساد وفسق ، وتواري في عالم النسيان •

ويمكن إبراز أهم عناصر التميز لنسق الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر كبدل لمفهوم المشاركة في تأسيسه الوضعي العربي ، وبيان مدى استجابته للواقع العربي المعاصر بالتقويم وتقديم الأسس والمبادئ - بل وربما الاشكال - لحل معظم مشاكله وأزماته من خلال الجدول الآتي :

نق الامر بالمعروف والنهي عن المنكر والواقع
العربي المعاصر
" (الرؤية الاسلامية للمشاركة) "

مناخ المشاركة	طبيعة الرؤية	التأسيس				التفاعل السياسي
		الالتزام	الترجيح	النظامية	الطبيعة	
الرؤية الاسلامية		الامر بالمعروف والنهي عن المنكر (حق وواجب)	(الشريعة) والمبادئ الشرعية المصلحة الشرعية الحرورية الشرعية	الممارسة الفردية والنظامية المستمرة	النسق - التنوع - التميز التمدد - التماسك - الوحدة الاختلاف - التوافق - الاحتلال التضامن	(الامر بالمعروف والنهي عن المنكر)
الرؤية الفردية		الوعي	التأرجح بين الطبيعة والاحكام والتمسك	النسبية وحجب الارادة الفردية عن المشاركة المباشرة	الممارسة - التمسك - الحزبية	
الوصف	النسبة	التأسيس	ريادة فئات الاممالة من خلال الطوعية - الاحكام والتمسك والمطالبة بالنظم	حرمان قوى سياسية مدعوى الممارسة من خلال القنوات الشرعية وحجب الممارسة الفردية الا في اطار المشاركة المرحلية	التمسك - الفرقا في التعامل - التأسيس	
		انتهاك حقوق الرعية	احاق قلة الانبياء بتعدد طوائف الرعية	التلاعب بتقنية العامة دون غبط	العراق على السلطة - تعطيل معالم الرعية - تلقت القدي السابعة	
الاستحسانية	الاستحسانية	مبدأ المفهوم وبأسسه	مبدأ مئة الالتزام حيث تمنح الاختيار والعرض وتعامل الحق والواجب كل حسب مقامه واحكام : ١ - معارضة - وجهايته	الاعلمة - الفقه الكلاسيكي والاستطاعة طسعة الموضوع والاعلمية	الممارسة والمشاركة المستمرة الشاملة الفردية النظامية لحماية العقائدية الاسلامية	(الامر بالمعروف والنهي عن المنكر) وحدة المبدأ والمفهوم والاعتقاد في الواسع وتنوعها وفقا لمعاصر الزمان والمكان المتغيرة مع انضباطها بالشرع الدعوة - الجهل - الرقابة العقيدية

« خاتمة الدراسة »

ان مفهوم الرابطة السياسية الايمانية بكل مكوناته وعناصره (الخلافة - العلماء - الرعية) وبأهم مبادئه النظامية (الشرعية - الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر) انما يطرح صيغة متميزة للتجديد السياسى فى الأمة ترتبط فى تأسيسها ومسارها ومقاصدها بالرؤية الاسلامية ، حيث يؤكد من خلال احياء وظيفة الخلافة ، والتأكيد على جهاد العالم وكفاحيته ، وتكريس حقيقة الرعية الواعية ، على تكافل سياسى يحقق للإصلاح عمقه كما يؤكد استمراريته •

والتزام هذه العناصر الثلاثة وتفاعلها بتحرى الشرعية فى كل حركة لها - بحيث تعتبر الشرعية أساسا ومسارا ومقصدا للحركة ، كما يعتبر الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر حارسا للشرعية مؤكدا حاكمية الشرعية - انما يعبر عن استجابة متميزة تجيب على معظم أزمات الواقع العربى المعاصر ، تعنى السياق الحضارى الخاص لهذا الواقع الذى ارتكز على قاعدة العقيدة الاسلامية وما تفرع عنها من بناء كامل شمل كل مناحى الحياة ، وكان لهذا السياق سننه التى حكمت حركة الأمة فى نهوضها وانحطاطها ، كما نعى فى الوقت ذاته أن هذا السياق التاريخى ووجه بعملية منظمة لقطعه واحلال سياق آخر مكانه بعد أن استطاع الغرب تحقيق الغلبة على الديار الاسلامية ، ولقد نشأ نتيجة ذلك وضع مختلف له سماته الخاصة أيضا (الحقبة العلمانية) وهو وضع يفرض أن تحدد السمات التى تولدت فى ظل السيطرة الغربية ليفهم الحاضر •

ودون فقه التاريخ وفقه الواقع ، تبدو عملية التجديد السياسى - ان استحققت هذا المسمى - ليست الا تغريبا حضاريا ، ولن تأتى المحصلة فى حالة تطبيق أى برنامج يقف على أرض التغريب الا بذات النتيجة من فشل متكرر ، فالعلة فى الأساس والجوهر وليست فى هذا الفرع أو ذاك .

ولقد أثبت الاسلام ومفاهيمه الأساسية عبر تاريخ الامة قدرته على تجديدها وتحريكها .

كما يعتبر تأصيل مفهوم الرابطة الايمانية السياسية - فى الوقت ذاته - مجالا لتطبيق منهجية الدراسة ، خاصة حين ربط هذا المفهوم بعملية التجديد السياسى ، وطرحه فى الواقع العربى المعاصر بحيث تشكل عناصر هذا الاطار المنهجى : (بناء المفاهيم الاسلامية السياسية - منهجية التجديد السياسى « المنظور الأصولى والحضارى » - خصوصية تناول المنهجى لدراسة الواقع العربى المعاصر) ، جوهر هذه الدراسة ، والتأكيد على فعالية المنهجية فى دراسات الواقع الاسلامى عامة والعربى خاصة عند تطبيقها ، أو تطبيق بعض مبادئها أو أهم نسقها القياسية .

ويستطيع الباحث أن يؤكد من خلال هذه الدراسة ، أن عدم اهتمام معظم الدراسات السابقة فى موضوع التجديد السياسى بالمتطلبات المنهجية ، وتأصيل المفاهيم الاسلامية ، وتميز الأدوات والنسق القياسية ، قد أورث أنماطا من تناول المنهجى لدراسة الواقع العربى الاسلامى (ناقلة وموفقة وملفقة) فقصر عن فهم حقيقة وجوهر حركته وامكانات تقويمه ، كما تعجز عن فهم جوهر التجديد السياسى فى النظر والتطبيق .

كما يستطيع أن يؤكد - من جانب آخر - أن عملية بناء علم سياسة اسلامى ليست مجرد شعار يرفع لا مضمون له ، أو ركوبا للموجة فى محاولة تركية كل وصف « بالاسلامية » أو محاولة سطحية

لا تحاول الاقتراب من معظم الصعوبات التي تجابه عملية بناء العلم وتتخطاها ، كما أنها ليست محاولة لدمج بين علم السياسة الاسلامى وعلم السياسة الغربى فى اطار البحث عن مناطق التشابه فى سياسة ، رؤية توفيقية ، وفى محاولة للتأكيد أن عند المسلمين مثل ما عند الغربيين من أفكار وعلوم ، لأن كل هذه المحاولات — لاتمت بصلة — الى المقصود الحقيقى بعملية بناء علم السياسة الاسلامى ، وان جدية المحاولة رهينة بالكشف عن الصعوبات التي تجابه هذه العملية وتقديرها حق قدرها دون افراط أو تفريط ، ودون مبالغة أو تضخيم أو تساهل ، والأخذ بعين الاعتبار ما يثيره أى طرف فكرى من تحفظات حول هذه العملية ، وضرورة الاهتمام بقضايا المنهج واشاعتها بما يحقق لعلوم الأمة ضبطها وفعاليتها ، ورغم أن هذا يعتبر الطريق الأصعب فى هذا المضمار إلا أنه على ما يعتقد الباحث ، فإنه الطريق الأصوب ، وان شئت فقل الأرسخ .

ولكى يكتمل هذا البناء فإنه لا يفوتنا البحث فيما قد يتعرض له من صعوبات وتنقيب فيما يتضمنه هذا البناء من قدرة ذاتية للتصدى لتلك الصعوبات اذ أن ذلك يعد بمثابة برهان ودليل للحكم على مدى واقعية هذا البناء وقدرته على الاستمرار والتجدد الذاتى . فاذا كانت الدواعى تشكل أساسا للمكانات فى بناء علم السياسة الاسلامى فان علم السياسة المعاصر يعانى من مجموعة من الازمات الهامة التي تفرض ضرورة معالجتها^(٧٢) بما يشير الى أن اسلامية علم السياسة يمكن أن تشكل اجابة هامة لمجموع الازمات فى جذورها ، وقبل بيان كنه هذه الازمات تجدر الإشارة الى أنها فى جوهرها كانت لفراسا لمجمل التوجهات التي برزت نتيجة التأثير العلمانى على نحو ما سبق بيانه ، كما تشكل هذه الازمات من حيث طبيعتها صعوبات توجد فيما قبل القيام بعملية البناء ، وأهم تلك الازمات :

أولا - أزمة الاتجاه :

وتشير تلك الأزمة الى ارتباط علم السياسة في الواقع العربى بنفس المدارس الفكرية والايولوجية في علم السياسة الغربى ، بما يعكس مناقشات بين توجهات لا تملك اللغة الفاعلة والمؤثرة من ناحية ، والتعدد في التصورات ومن ثم الحلول المقدمة لمشاكل الواقع من ناحية أخرى ، وهو ما جعلها - في الحقيقة - ووفق هذا التعدد في التوجهات والفوضى في الحوار أقرب الى النجمل النظرى بما لا يحتمله الواقع العربى وبما يضيف الى أزماته أزمة أخرى •

وثانيا - أزمة الأصالة :

التي تعد امتدادا للأزمة السابقة ، اذ تعنى عزوفا تحت التأثير العلمانى والتغريب والتحديث عن العودة الى المصادر الأساسية والاصول في بناء المفاهيم وتكوينها ، أو في بناء المنهجية المستخدمة في البحوث السياسية أو في تحقيق الاجتهاد النظامى وفق أصوله الذى يعد وسيلة للحركة الصحيحة • وقد أثر ذلك كله على فقدان الهوية والتمايز بما كرس التبعية للفكر الغربى وحقق أهم شروط التبعية الكلية ، بل أثر ذلك في خلق أزمة في التحليل من جراء استخدام المفاهيم والمناهج الغربية التي لا تصلح لدراسة الظواهر والقضايا في الواقع العربى (٧٣) •

وأخيرا - أزمة الوظيفة :

وهى محصلة للأزميتين السابقتين في تفاعلها ، اذ تعكس انحسار وظيفة علماء السياسة وتخليهم عن دورهم السياسى تحت دعوى حياد العلم التي تعنى في حقيقتها تبريرا لهجرة مشاكل المجتمع وقضاياه وابداء الرأى فيها •

هذا ويقدم علم السياسة الاسلامى اجابات شافية لتلك الازمات بما يحققه من امكانات الضبط على مستوى المفاهيم والمنهجية والقواعد التي تحكم تناول الواقع العربى المعاصر وبما يعكس وحدة في التصور

العقيدى تنفى التعدد من خلال وحدة المصدر والمعيار وهو ما يعالج أزمة الاتجاه ويرشد مسار الحوار ويحدد قواعد الخلاف بما يجعله اختلاف تنوع لا خلاف تضاد يقود الى جدل عقيم يضيع الوقت والجهد دون تناول الازمات الحقيقية بالتحليل والحل .

بينما يحقق — علم السياسة الاسلامى — من عودة الى الاصول والتواصل معها والعودة الى المصادر الاساسية الاسهام فى تأسيس المعيار ومنظومة متكاملة من المفاهيم تشكل فى ذات الوقت نسقا قياسية قادرة على اتخاذ المواقف الواضحة والواعية حيال معظم القضايا المستحدثة سواء كانت فى مجال الفكر أو النظم أو الحركة ، وهو ما يشكل حلا لأزمة الاصاله والهوية .

وتفاعل هذا وذاك يؤدى الى تقديم الدواء الشافى لأزمة الوظيفة حيث يضمن علم السياسة الاسلامى الفاعلية من خلال لغة الخطاب التى يتميز بها وتأثيرها على حركة الأمة ، كما أن الرؤية الاسلامية تجعل من وظيفة العالم أن يدلى برأيه فى قضايا الأمة والنصح لله ولكتابه ولرسوله وأئمة المسلمين وعامتهم ، كما أنها تسهم فى ضبط هذا الدور فى تحقيق الرقابة على السلطة السياسية من ناحية وادانة علماء السلطان وفقهاء السوء بما يتفق وتحقيق مقاصد الشرع الأساسية ومراميه .

وفضلا عن الازمات السابقة والتى ترتبط بواقع حال فان ثمة صعوبات أخرى قد تثار مستقبلا ترتبط بجوهر عملية البناء ذاتها ، بعضها ينشأ من صعوبة مهمة البناء ذاتها وتشابك مراحلها بما يعكس ضرورة الجهد الجماعى المنظم من فريق بحثى راسخ العقيدة واضح التوجه دقيق النظرة لاستكمال عناصر عملية بناء علم سياسة اسلامى .

ويعود بعض منها الى ذلك الاطار التفريرى الذى يشكل داعيا وامكانية لبناء علم سياسة اسلامى ، كما يشكل فى الوقت نفسه أهم

العوائق بما يملكه من لغة مستقرة ومنتشرة في أوساط كثيرة من الباحثين ، بحيث تبدو العودة الى المفاهيم الاسلامية الأصيلة نوعا من الخروج على المألوف .

كما ترجع في جانب منها الى طبيعة البحث في الدراسات الاسلامية الاصلية وما تتطلبه من مكثات خاصة من معرفة باللغة والتعامل مع الاصول وحدود ذلك التعامل ، والتعامل مع كتب التراث ومفاهيمها ، فضلا عن ضرورة الالمام بالفكر الغربى ومدارسه حتى تقتضى المقارنة وفق عناصر الاستقامة العلمية والامانة في البحث والعدل في الحكم .

غير أن هذه الصعوبات جميعا هي صعوبات نسبية يمكن تخطيها ولا يرقى أيا منها الى مستوى العائق الذى يمنع القيام بمهمة بناء عام السياسة الاسلامى أو القيد الذى يحد من القدرة على القيام بها .

ذلك أن هذه الصعوبات يقابلها مجموعة من الامكانات تتمثل في هذا النتاج الفكرى في كتابات التراث بحيث تشكل تراكما فكريا في هذا المقام ، كما تشكل كتابات علم أصول الفقه نواة لبناء منهجية أصلية وبديلة تؤكد على تميز في تناول القضايا السياسية وغيرها من الامكانات ، مما لا يتسع المقام لعرضها تفصيلا .

وتعد تلك الدراسة حول علاقة مفهوم التجديد السياسى بالواقع العربى المعاصر من خلال رؤية اسلامية تطبيقا حيويا للمنهجية المقترحة ، خاصة خطوطها الأساسية والفرعية ، وذلك من خلال مجموعة من المفاهيم الكلية والفرعية التى ترتبط بمجال السياسة الاسلامية ، حيث تعد هذه المفاهيم من خلال محاولات تقديمها بصورة منضبطة ، أنساقا قياسية من ناحية ، وكذلك أطرا تحليلية مهمة من ناحية أخرى ، تشير بصورة بيّنة الى اطار مرجعى واضح المعالم لا لبس فيه ولا غموض ، والعودة الى مصادر أصيلة تشكل القاعدة والحكم ، وذلك فى اطار متكامل يشير الى كلية منظومة الاسلام بما فيه نظامه السياسى ، وامكانية هذه المنظومة بمستوياتها المختلفة وأفكارها المتعددة ومفاهيمها المتنوعة فى

أحداث عملية التغيير المرتجى من خلال مسيرة الاختلاف وفي إطار من الضبط النظري والمنهجي والحركي بما يحقق للاجتهاد غاياته وحركيته ، فضلا عن ضوابطه وحدوده الأساسية .

غير أنه رغم ذلك لا بد أن نشير إلى أن ما تقدمه هذه الدراسة ليس حلا كاملا أو استجابة كلية ، تشمل كافة الجوانب ، أو أنها تملك عناصر التفصيل في رؤيتها ، ولكنها في حقيقتها تقدم خطوط رئيسية مشيرة بذلك إلى إطار للاستجابة يجب التفكير من خلاله ، ومساق منهجي متميز يجب التفكير بتطبيقه والأخذ به ، على أن يمتد هذا المساق إلى مجمل الرؤى التفصيلية بتنوعها والتي ليس في مقدور هذه الدراسة أو في طاقة الباحث أن يقوم بها منفردا ولكن هذه الدراسة ليست الا مقدمة توجه النظر إلى موضوعات للبحث يجب أن تكون محل جهود بحثية متكاملة ومتواصلة ومفصلة ، تحاول أن تستكمل فقه القضايا الأساسية بل والمتفرعة عنها في إطار ضرورة فقه الواقع في أدق تفصيلاته ، وأهم مشكلاته ، وتحديد أولويات حلها في إطار رؤية كلية لحل هذه المشكلات وأولويات التطبيق ، وذلك في سياق تبين الحلول القادرة على أن تنجز واقعا بفاعلية أكبر ، وبما تفرضه عملية فقه الواقع واعتبار ظروفه ، فمن المسلم به في هذا المقام أن نؤكد أن فقه الواقع هو أهم شرط ، بل هو الشرط اللازم لاستنباط الحكم الصحيح (المخصوص) ، لحال وواقع مخصوص ، وذلك في إطار الفقه الكامل والمتكامل لضرورة الاجتهاد بصدد عملية تنزيل الحكم على الواقع والذي يعنى حقائق التسليم المطلق ، واليقين الذي لا يأتيه شبهة في أن هذا الشرع هو دعوة « الاحياء » ويملك صلاحية في ذاته مهما امتد المكان أو اختلف الزمان « يا أيها الذين آمنوا استجيبوا لله وللرسول إذا دعاكم لما يحييكم » ، الا أن التفكير بقضايا مثل التدريج أو الأولويات ، لا تمس بحال هذا الاعتقاد ، كما لا تمس الوحدة والكلية التي يتميز بهما منهج الاسلام ، ذلك أن التفكير بالتدريج ، أو فقه الأولويات لا يعنى بحال تجزيئا أو اغفالا لجانب من منظومه الاسلام الكلية ، ولكنه يعنى — ضمن

ما يعنى - اعتبار حقيقى للواقع ، ذلك أن حقيقة التمكن والرسوخ تفرض التدريج ، ودون الأخذ بذلك لا يمكن الحديث عن ثبات وتمكين ، بل تظل الامور أقرب الى فورة الحماس أو حرارة العاطفة أو الانفعان المؤقت وهذه المظاهر كلها من الخطورة اذ تتيح - مع سطحياتها وقشرية تأثيرها - فرصا أكبر للانحراف حين القيام بعملية الاصلاح أو الارتداد عنه وعليه ، لأن التغيير فى حقيقته - لم يمس سوى المظهر دون أن يتمكن فى النفوس مهما أهم شروط القرآن فى عملية التغيير والتجديد والاصلاح والاحياء « ان الله لا يغير ما بقوم حتى يغيروا ما بأنفسهم » ، ودون الفقه الكامل لذلك الأمر سيظل التغيير هامشيا وقشرياً لا جوهرياً أو حقيقياً .

وتأسيسا على ذلك قد يبدو هذا التحليل الذى قدمته هذه الدراسة - للوهلة الأولى ، مفتقدا لعناصر تفصيلية ، وكأنها قد أهملت ذلك عن عمد من باب الاستسهال أو أنها - أى الدراسة - قد دفعت فى شرك المثالية المفرطة دون تحقيق ما أسميناه بفقه الواقع بالاعتبار اللائق به .

وحقيقة الأمر أن هذه الدراسة لم تهمل الواقع ، فهى ان لم نتحدث عن مسائل مثل « التبعية » بالتفصيل الكافى ، الا أنه يجب أن نشير أن ما اقترحته الدراسة هو الخط التحليلى المتميز الذى يختلف عن مسار يحلل فى سياق معين يهمل البعد المعنوى والعقيدى فى التحليل ، رغم أنه جوهرى ان لم يكن الأول أو الاهم تأثيرا ، حيث يصنع ما عداه من أبعاد ، وتسير فى سياقه فاذا بها خلقا آخر من حيث طبيعتها وفاعليتها ، بل ولغتها ومفرداتها ، ومصادرها وأسسها ، بل وفى النهاية مقاصدها وغاياتها .

وعلى هذا فان ما غاب فى التحليل ليس اسقاطا له بأى حال ، أو قفزا عليه بقدر ما هو تأجيل لأمر يجب دراستها بمزيد من العناية والتدقيق لا مجرد الاشارة المتعجلة ، وذلك فى ضوء هذا المنظور المتميز والرؤية المختلفة . وليس ذلك هروبا من تعقيد الواقع أو الوقوع

في برائن التبسيط ، بل هو تقدير لحقيقة فقه الواقع التقدير اللائق بها حتى تترجم الى حقيقة بحثية علمية حية تتقصى خطأ الاستقامة وتتحرى العدل دون افراط أو تفريط .

والباحث ان تعرض لبعض منها بحكم اختصاصه ، الا أن الجزء الأكبر والقدر الأعظم يظل في مكتة غيره من المتخصصين والباحثين المهتمين بهذه القضايا في كافة فروع ومجالات علوم الأمة ، ذلك أن التكامل بين فروع العلم والمعرفة والتداخل بينها ليس الا أهم سمة للمعرفة والعلم الاسلاميين ، وهي الآن أولى وأحق بأن يهتم بها أكثر فأكثر للطبيعة المعقدة للمشاكل والتداخل بين القضايا .

خلاصة الأمر أن ما أشرنا اليه من أزمات تجابه علم السياسة المعاصر (أزمة الاصاله — أزمة الاتجاه — أزمة الوظيفة) وما أكدنا عليه من ضرورة فقه الواقع واعتباره الاعتبار اللائق به انما يمكن تجميعها في بؤرة واحدة يمكن تسميتها « بأزمة التحليل » بكافة جوانبها ، حيث تشكل هذه الازمات ، مفردة ومجتمعة ، العناصر الفاعلة فيها وفي تفاعمها ، وهو ما يفرض التوجه الى دراسة الواقع من خلال أطر تحليلية أكثر قدرة وكفاءة وفاعلية .

وهذه الدراسة — في مجملها — مشروع اقتراح باقتراح متميز للخروج مما أسميناه « بأزمة التحليل » ، سواء من حيث النظر للموضوع ، وعمليات الوصف ، والتحليل والتفسير والتقويم ، فالأمر أصبح لا يحتمل تلك المسلمات — التي أشاعتها أطر التفكير الغربية — وطريقة الحديث عن الماضي أو الحديث ، أو القديم والجديد ، كالألفاظ مبهلة تستبطن فيما تجعل من مطلق الماضي تأخرا ، ومن مطلق الجديد تقدما بلا مبرر علمي أو سند منهجي ، وصار توزيع الاتهام على توجهات فكرية مختلفة على حد تعبير كثير من المتغربين « بالماضوية » أو « السلفية » أو « النصوصية » . أو غيرها من أوصاف أمر شائعا حتى حسبناه علما ، وما هو كذلك ، بل هو في جوهره خروج عن

حد العلم وتحري الاستقامة في محاولة للاستناد الى نوع من التلاعب اللفظي وتلبيس المعانى حتى يكرس بذلك حال اتخاذ القوم هذا القرآن مهجورا وحرصهم على أن يظل الاسلام غريبا بين أهله ومعتقيه •

بل ان منهم من يتحدث عن أن تبني الاسلام واستخدامه في لغة العلم السياسى ليس الا ارهابا يقحم مسألة الايمان والدين في منطقة ليست له وذلك استبطانا منهم لفهم الدين بالمعنى العلمانى ، بل ان منهم — من هو أكثر حنكة — يتحدث عن أنه يربأ بالدين أن يتدخل في منطقة السياسة ومعتكها ، مرددا أحيانا أن الدين فوق السياسة ، الا أنه لا يعنى بالفوقية تلك سوى قوقعة الدين في أعلى رفوف المتحف لتكريس هجرته وفصله عن الحياة ، ولا يشير من قريب أو من بعيد الى فوقية الدين باعتبارها — في حقيقتها وجوهرها — اذا ما فهمت بالمعنى الصحيح ليست الا حاكميته وهيمنته على كل حركة في الحياة ولا شك أن منها مجمل الحركة السياسية •

فليس من المبالغة في شيء أن نؤكد أن لغة الاسلام السياسية هي لغة العلم وليس معنى شيوع قيم ومفاهيم ومقولات معينة من مثل (الدين لا شأن له بالحياة ، الدين لا صلة له بالعلم ، الدين مكانه دور العبادة) أن نخضع لها ، بل اننا أول من يشكك في حقيقة هذه المفاهيم ومنطوق هذه المقولات ، ونطلب ممن يرددونها بلا تبين ، أن يأتوا بالسند العلمى لها ، فان راحوا ينقبون في خبرة الغرب ليجدوا منها سندا فقد أدانوا أنفسهم ، لأنهم بعد ما زالوا يفكرون بالاسلام كدين بالمفهوم الغربى ، ولم يتبينوا معنى العلم ومعنى الدين ، كما تقره رؤية الاسلام ، أما أن نفكر بالعلم والدين بالمعنى الغربية فحسب محاولة تطبيق ذلك على دين الاسلام وعلى ظواهر تدور على أرض العرب والمسلمين ، معتبرة أن ما يقوله الغرب هو العلم ، وأن من يقول غيره فقد خرج عن حد العلم •

أليس من العجيب حقا أن نحاول حين نريد أن نعرف الاسلام ودراسة الظواهر المتعلقة به أن نذهب الى كتابات المستشرقين وكتابات منطقة الشرق الاوسط ولا نحاول أن نعود الى مصادر معتبرة تعيننا على فهم الاسلام ، وعندما نتحدث عن مفاهيم عربية واسلامية لا نعود الى معاجم عربية أو تتبع هذه المفاهيم قرآنا وسنة ، وتراث مفكرى المسلمين ، بل نستقى كل ذلك من دوائر للمعارف غربية أو كتبها مستشرقون ، ثم نؤكد بلا سند أن هذا هو الفهم الصحيح ، وأننا لانفهم تلك المفاهيم الا على هذا النحو وبهذه الشاكلة وبالعودة الى تلك المصادر فحسب ، فإذا جرؤنا وفعلنا ذلك فى مفكر سياسى غربى أو فى تتبع مفهوم افرزته خبرة غربية أقاموا الدنيا وأقعدوها محتجين مؤكدين أن تلك الدراسة غير علمية لأنها لم تقرأ الفكر بأبجدياته ، ولم تغوص فى الخبرة وأصولها ، وأنها قد عادت — أى الدراسة — الى مصادر ثانوية لا أصلية !!

فأين الاسلام ودراسة الظواهر المتعلقة به مما يقولون ، أم أن العلم الغربى أوحى لهم أن يكيلوا بكيلين فى العلم والمنهجية ، أو على حد تعبيرهم «الموضوعية» . ان السؤال المطروح فى هذا المقام — والذى أرى مشروعيته — هل يمكن لباحث أن يقوم بدراسة المجتمع المصرى أو الواقع العربى أو الانماط المجتمعية المسلمة بعيدا عن دراسة الاسلام ، ووزنه وتأثيره^(٧٤)، وان فعل هذا ، وتجاهل ذلك الامر الاساسى ، فهل يطمئن انى نتائج دراسة !! بل يمكننا صياغة هذا الجزء من السؤال بصورة أكثر دقة : هل تكون ممارسته البحثية حقيقة علمية فى هذا المجال ؟ وهل من الممكن اذا أردت مناقشة الاسلام والظواهر المتعلقة بالمسلمين أن أناقش ذلك بمقولات أيولوجية أفرزتها الخبرة الغربية (الماركسية — الليبرالية ... الخ) والتي تبحث فى خبرة بعينها ، بمفاهيم تحمل مضامين غربية حول : الدين — العقيدة — الحضارة ... الخ أم أن للاسلام أبجدياته الخاصة به ومصادره انتى يجب العودة اليها .

وفى هذه الحالة ، هل هذا من العلم حقا أو المنهج بأى معيار ؟!

أليس لنا أن نطالب هؤلاء أن يكونوا أكثر جدية وعلمية ومنهجية وموضوعية في دراسة الاسلام والظواهر المتعلقة بالمجتمعات الاسلامية؟

وهل مازالت دعوة بناء علم سياسة اسلامي لاتجد صدى ، أم أن لنا أن نراجع الامور برمقتها؟

فقط نريد ممن يعالج أو يدرس الاسلام والظواهر الناشئة عن التفاعل معه أو مع مجتمعات مسلمة أن يعي لغة الاسلام وشروطه المنهجية لفهمه هكذا يقول العلم ، حتى في أصوله الغربية ، أن كل ظاهرة تفرض منهجها من باب البحث عن اللياقة المنهجية، فلاشك أنه من المشروع وكذا من العلم والمنهج أن يبحث الاسلام عن أبجديات مخصوصة لدراسة علومه والواقع الذي يمثله أو يرتبط به ، وأن عدم الالتزام بذلك يعنى الخروج عن حد العلم مهما ادعى أن ذلك علما أو أن تلك موضوعية ، فمن المقطوع به أن كل معلومة تفرض مصدرها ، والمفهوم يعلن عن مصدره الذي يجب البحث فيه عنه ، وعن تطوره ، وليس من العلم — الا في اطار المقارنة وابرار التمايز وأوجه الاختلاف — أن نبحت عن مفاهيم سياسة اسلامية في داوائر معارف الغرب مثل : الدين ، العلم ، الشرعية ، الانماء .. الخ ثم نسمى هذا اعتسافا بالعلم ، « ان يتبعون الا الظن ، وان الظن لا يغنى من الحق شيئا » .

الهوامش

(١) فالامر لغة امرة ، واتمر الامر أى امتثله . . والائتثار والاستثمار
المشاوره . . . قال تعالى : « وأتمروا بينكم بمعروف » (الطلاق / ٦) .
أى ليأمر بعضكم بعضا بالمعروف .

انظر المعاجم اللغوية السابقة مادة : أمر .

والنهي لغة ضد الامر ونهاه عن كذا ينهاه نهيا ، وانتهى عنه وتنهاه
أى كف ، وتنهوهوا عن المنكر أى نهى بعضهم بعضا ، ويقال انه لامور بالمعروف
« نهو » عن المنكر على فعول . . . والنهى هى العقول لانها تنهى عن القبيح
والانها ، الابلاغ . .

المرجع السابق ، مادة : نهى .

والمعروف لغة ضد المنكر ، والعرف ضد الفكر ، يقال اولاه عرفا أى معروفا
. . وقيل ارسلت بالعرف أى بالمعروف . . . والعريف والعارف بمعنى العليم
والعالم ، والعريف ايضا النقيب وهو دون الرئيس .

التعريف . . الاعلام ، والتعريف انشاد الضالة . . . والاعتراف بالذنب
الاقرار به . . وتعارف القوم عرف بعضهم بعضا .

المرجع السابق ، مادة : عرف .

والمكر لغة واحد المناكير ، النكير والانكار تغيير المنكر ، والنكر بالمنكر .
ومنه قوله تعالى : « لقد جنئت شيئا نكرا » والانكار الجحود .

المرجع السابق ، مادة : فكر .

(٢) د . محمد سليم العوا ، في النظام السياسى في الدولة الاسلامية ، مرجع
سابق ، ص ١٦٦ .

(٣) انظر هذه المصطلحات وورودها في الايات القرآنية بالمعجم المفهرس
لألفاظ القرآن الكريم .

(٤) جلال العمرى ، الامر بالمعروف والنهى عن المنكر ، تعريب : محمد أجمل
أيوب الاصلاحى ، الكويت : شركة الشعاع للنشر ، ١٩٨٠ ، ص ٦٥ وما بعدها .

(٥) انظر في أدلة وجوب الامر بالمعروف والنهى عن المنكر قرآنا وسنة

واجماعا : د. محمد سليم العلوا ، في النظام السياسى في الدولة الاسلامية
مرجع سابق ، صص ١٦٦ - ١٧٦ .

(٦) آل عمران / ١٠٤ .

(٧) وفي هذا يقول الراغب الاصفهاني :
المعروف اسم كل فعل يعرف بالعقل أو الشرع حسنة والفكر ما ينكر بهما .
والمنكر كل فعل تحكم العقول الصحيحة بقبحه أو تتوقف في استقباحه
واستحسانه العقول فتحكم بقبحه الشريعة .

الراغب الاصفهاني ، المفردات في غريب القرآن ، تحقيق وضبط : محمد
سيد كيلاني ، بيروت : دار المعرفة ، د.ت صص ٣٣١ - ٣٣٢ ، ص ٥٠٥ .
جلال الدين العمري ، مرجع سابق ، ص ١٨٤ .

(٨) القاضي عبد الجبار ، شرح الاصول الخمسة ، تحقيق عبد الكريم
عثمان ، القاهرة : ١٩٦٥ ، ص ٧٤٤ .

(٩) انظر في هذا : المرجع السابق ، صص ٧٤٤ - ٧٤٥ .

(١٠) البقرة / ١٧٨ .

(١١) البقرة / ١٣٤ .

(١٢) الممتحنة / ١٢ .

(١٣) انظر في تفصيل ذلك :

محمد عزة دروزه ، الدستور القرآني في شئون الحياة ، القاهرة : دار
احياء الكتب العربية : عيسى البابي الحلبي ، ١٩٥٦ ، صص ٣٧١ - ٣٧٢ .

عبد اللطيف السبكي ، المعروف والنكر في نظم القرآن ، منبر الاسلام
العدد (٢) السنة (٢٠) صفر ١٣٨٢هـ - يوليو ١٩٦٢م ، صص ٤٦ - ٤٩ .

(١٤) رواه مسلم ، انظر شرحه في : النووى ، صحيح مسلم بشرح النووى
مرجع سابق ، صص ٢٢ - ٢٦ .

(١٥) مالك بن نبي ، فكرة كومونث اسلامي ، مرجع سابق ، صص
١٠٧ - ١٠٨ .

(١٦) انظر : القاضى عبد الجبار ، شرح الاصول الخمسة ، مرجع سابق
صص ١٤٣ - ١٤٤ .

(١٧) انظر في ذلك : المرجع السابق ، صص ٧٤١ - ٧٤٢ .

(١٨) ابن بدران الحنبلى ، المدخل الى مذهب الامام احمد بن حنبل
القاهرة : ادارة المطبعة المنيرية ، د٠ ت ، صص ١٠٣ - ١٠٤ .

(١٨) عبد العلى الانصارى ، فواتح الرحموت شرح مسلم الثبوت ، طبع
مع المستقصى من علم الاصول للامام الغزالى ، القاهرة : المطبعة الاميرية
١٣٢٢ هـ ، ج١ ، ص ٦٣ .

(٢٠) القاضى عبد الجبار ، المغنى ، مرجع سابق ، ج٢٠ ، ق٢ ،
ص ١٥٢ .

(٢١) القاضى عبد الجبار ، شرح الاصول الخمسة ، مرجع سابق
ص ١٤٤ .

(٢٢) الحجرات / ٩ .

(٢٣) المرجع السابق ، نفس الصفحة .

(٢٤) المرجع السابق ، ص ١٤٨ .

(٢٥) كفى كفاية والذى يعنى كفى عن الشئ يكفى كفاية فهو كاف اذا
حصل مع الاستغناء عن غيره ، واكتفيت بالشئ استغنيت به أو قنعت به ...
وفي المختار « كفى مؤنته يكفيه كفاية » أى الشئ اللازم الضرورى .

(٢٦) الامدى ، الاحكام في اصول الاحكام ، القاهرة : دار الحديث : د٠ ت
ج١ ، ص ١٤٢ .

(٢٧) الاعراف / ١٢٢ .

(٢٨) انظر في تفصيل ذلك :

جلال الدين العمري ، مرجع سابق ، صص ٤٤ - ٤٨ .

(٢٩) ابن تيمية ، الحسبة ومسئولية الحكومة الاسلامية ، تحقيق

صلاح عزام ، القاهرة : دار الشعب ، ١٩٧٦ ، ص ١٣ .

(٣٠) والقول بهذا المعنى لفرض الكفاية يؤكد فقهاء كثيرون ، فيقرر الامام الجويني « . ان القيام بالذب عن الاسلام وحفظ الحوزة مفروض ، وذوّر التمكن والاقتدار مخاطبون به فان استقل به كفاة سقط الفرض عن الباقي وان تقاعدوا وتخاذلوا وتقاعسوا وتواكلوا عم كافة المقتدرين الحرج على تفاوت المناصب والدرج ، ثم الذي اراه أن القيام به هو من فروض الكفايات اخرى باحراز الدرجات واعلى من فنون القربات ، من فرائض الاعيان فان ما تعين على المتعبد المكلف لو تركه ولم يقابل أمر الشارع فيه بالارتسام اختص المأثم به ولو اقامه فهو المثاب ، ولو فرض تعطيل فرض من فروض الكفايات لعدم المأثم على الكافة على اختلاف الرتب والدرجات والقائم به كان نفسه وكافة مخاطبين الحرج والعقاب ، وآمل افضل الثواب ، ولا يهون قدر من يحل محل المسلمين اجمعين في القيام بمهمة من مهمات الدين بأنه من فروض الكفايات ، قد يتعين على بعض الناس في بعض الاوقات . » .

انظر : الجويني ، غياث الامم . . . ، مرجع سابق ، صص ٢٦٠ - ٢٦١ .

كما يشير الشاطبي الى هذا المعنى بتاصيل فريد لفروض الكفاية فيقول أن « . طلب الكفاية يقول العلماء بالاصول انه متوجه على الجميع . لكن اذا قام به بعضهم سقط عن الباقي وما قالوه صحيح من جهة كلى الطلب ، واما من جهة جزئية ففيه تفصيل وينقسم اقساماً . وربما تشعب طويلاً ولكن الضابط للجملة من ذلك ان الطلب وارد على البعض ولا على البعض كيف كان ولكن على من فيه أهلية القيام بذلك الفعل المطلوب لا على الجميع عموماً . . . لكن قد يصح ان يقال انه واجب على الجميع على وجه من التجوز ، لان القيام بذلك الفرض قيام بمصلحة عامة . فهم مطالبون بسدها على الجملة . فبعضهم هو قادر عليها مباشرة ، وذلك من كان اهلاً لها ، والباقيون وان لم يقدرُوا عليها - قادرون على اقامة القادرين . فمن كان قادراً على الولاية فهو مطلوب باقامتها ومن لا يقدر عليها مطلوب بأمر آخر وهو اقامة ذلك القادر واجباراً ، على القيام بها . فالقادر اذا مطلوب باقامة الفرض . وغير القادر مطلوب بتقديم ذلك القادر . اذ لا يتوصل الى قيام القادر الا بالاقامة ، من باب ما لا يتم الواجب الا به . وبهذا الوجه يرتفع مناط الخلافة فلا يبقى للمخالفة وجه ظاهر . » .

وقد ضمن بحثه هذا فصلاً في تفصيل هذا النظر ببيان اختلاف الغرائز والاهليات في الناس ووجوب توزيع الاعمال في المسلمين على هذه القاعدة . وهو بحث قيم لولا الاطالة لضمنه الباحث .

انظر في ذلك : الشاطبي ، الموافقات . . . ، مرجع سابق ، ج ١ ، صص

ويؤكد الشاطبي معان فرض الكفاية خاصة حين يتعلق بالمقاصد الاصلية والضرورى منها على وجه الخصوص ، مهى تنقسم الى ضرورية عينية والى ضرورية كفائية » ٠٠٠ فأما كونها عينية فعلى كل مكلف في نفسه ٠٠٠ اما كونها كفائية فمن حيث كانت مفوته بالغير أن يقوم بها على العموم في جميع المكلفين لتستقيم الاحوال العامة التى لاتقوم الخاصة الا بها ٠ الا أن هذا القسم مكمل للاول ، فهو لاحق به في كونه ضروريا ، اذ لايقوم العيني الا بالكفائي ، وذلك ان الكفائي قيام بمصالح عامة لجميع الخلق ، فالمأمورية من تلك الجهة مأمور بما لا يعود عليه من جهته تخصيص ، لانه لم يؤمر اذ ذاك بخاصة نفسه فقط ، والا صار عينيا بل باقامة الوجود ٠ وحقيقة انه خليفة الله في عبادته على حسب قدرته وما هبى له من ذلك ، فان الواحد لايقدر على اصلاح نفسه والقيام بجميع اهله ، فضلا عن ان يقوم بقبيلة فضلا عن ان يقوم بمصالح أهل الارض ٠ فجعل الله الخلق خلائق في اقامة الضروريات حتى قام الملك في الارض ٠

وبذلك على هذا المطلوب الكفائي معرى من انظر شرعا ، (أى) ان القائمين به في ظاهر الامر ممنوعون من استجلاب الحظوظ لانفسهم بما قاموا به من ذلك ٠ فلا يجوز لوال أن يأخذ اجرة ممن تولاهم على ولايته عليهم ، ولا لقاضى ٠٠٠ ولا لحاكم ٠٠٠ ولا مفت ٠٠٠ ولا ما شبه ذلك من الامور العامة التى للناس فيها مصلحة عامة ٠ ولذلك امتنعت الرشا والهدايا المقصود بها نفس الولاية ، لان استجلاب المصلحة (أى بأخذ الرشوة) هنا مؤد الى مفسدة عامة تضاد حكمة الشريعة في نصب هذه الولايات ، وعلى هذا المسلك يجرى العدل في جميع الانام ويصلح النظام ، وعلى خلافه يجرى الجور في الاحكام وهدم قواعد الاسلام ٠٠ وبالنظر فيه يتبين ان العبادات العينية لا تصح الاجارة عليها ولا قصد المعاوضة فيها ، ولا ينزل مطلوب دنيوى بها ، وان تركها سبب للعقاب ٠٠ وكذلك النظر في المصالح العامة موجب تركها للعقوبة ، لان في تركها أى مفسدة في العالم ٠

انظر : الشاطبي ، الموافقات ٠٠ ، مرجع سابق ، ج ٢ ، ص ١٧٧ - ١٧٨ ٠

ويؤكد آية الله الخميني ان الاقوى في وجوبهما (أى الامر بالمعروف والنهى عن المنكر) فلو قام به من به الكفاية سقط عن الاخرين والا كان الكل مع اجتماع الشرائط تاركين للواجب ٠

الامام الخميني ، كتاب الامر بالمعروف والنهى عن المنكر ، ضمن : من هنا المنطلق ، مرجع سابق ، ص ٧١ ٠

ويؤكد على ذلك ايضا بقوله أنه » ٠٠٠ لو توقفت اقامة فريضة أو اقلاع منكر ، على تضافر جماعة وقيامهم بالامر بالمعروف أو النهى عن المنكر وجب عليهم جميعا ولا يسقط الوجوب بقيام بعضهم ٠٠٠ (و) لو قامت عدة دون مقدار

الكفاية ولم يجتمع البقية ولم يكن للقائم جمعهم سقط عنه الوجوب وبقي
الاثم على المتخلف (و) لو قام شخص أو اشخاص بوظيفتهم ولم يؤثر لكن
احتمل آخر أو آخرون التأثير وجب عليهم مع اجتماع الشرائط ٠٠٠ (و) لو قطع
أو اطمأن بقيام الغير لا يجب عليه القيام ٠٠ (و) لو ظهر خلاف قطعه يجب عليه
وكذا لو قطع أو اطمأن بكفاية من قام به ٠٠٠ (و) لا يكفي الاحتمال أو الظن
بقيام الغير أو كفاية من قام به بل يجب عليه معهما ٠٠٠ » .

المرجع السابق ، ص ٧٢ .

ويؤكد الفقيه د* محمد سليم العوا على هذه المعانى حين تعرضه ل « صفة
واجب الامر بالمعروف والنهي عن المنكر » ، فتكليف هذا الواجب - على حد
قوله - يكون ببيان ما اذا كان خاصا أو عاما ، والاول يسميه الفقهاء « فرض
عين » أى يجب على كل مكلف بالذات ، والثانى يسميه الفقهاء فرض كفاية
أى يجب على مجموع المكلفين - أو الامة جميعا - ولكنه متى أداه البعض سقط
عن الباقي بشرط أن يحصل بهذا الاداء المقصود من ايجابه والا بقى لزوم
فعله قائما ويلحق الامة كلها حتى يفعله من يحصل بفعلهم الغرض المقصود
من فرضه » . ومن هنا كانت تركيته لان تسمى فروض الكفاية فروضا
تضامنية أو عامة ، كما كانت تركيته - خلافا للرأى الشائع بين الاصوليين -
وبالبحث يؤيد هذا الاتجاه - للفروض الكفائية وأفضليتها على فروض العين
وذلك لتعلق الاولى بمصالح الجماعة أو الامة كلها بما يجعل لها أثرا مباشرا
في الحياة الاجتماعية والسياسية ، وعلى هذا فان « فروض الكفاية » اولى
وأفضل في الاداء من الفروض العينية - عند التعارض - لتعدى نفع فرض
الكفاية الى عامة المسلمين . « ذلك » . أن الامة الاسلامية مقصرة أشد التقصير
في القيام بفروض الكفاية وقد اعترى كثيرا من علمائها - فضلا عن افرادها -
التواكل والتكاسل وحب الدنيا وايتارها حتى تركوا هذه الفروض بالكلية .
وواجبنا أن ننبه الى خطورة هذا التقصير وأثره » .

انظر : د* محمد سليم العوا ، في النظام السياسى ٠٠ ، مرجع سابق
صص ١٨٤ - ١٨٧ .

كما يؤكد الشيخ ابو زهرة هذا الفهم الصحيح لفرض الكفاية حيث يعقد
الصلة بين الجماعة والفرد فيه فيقول « فالجماعة كلها مطالبة بتهيئة الاسباب ٠٠
والفرد مطالب على الخصوص فيما هو أهل له » .

انظر : محمد ابو زهرة ، اصول الفقه ٠٠٠ ، مرجع سابق ، ص ٣٧ .

ومن هنا كانت تسميته هذه الفروض الكفائية بالفروض التضامنية له
ما يسوغه حتى يرتفع اللبس أن تقتصر تسمية الكفائية الى النظر فقط الى
مرحلة الاداء مما ادى الى سوء فهم لطبيعة تلك الفروض التى لا تقل عن الفروض

العينية في المرتبة لان التبعة التي تقرب على تعطيل هذه الفروض - التضامنية أو الكفائية - أو الاخلال بها افدح من تلك التي تنشأ نتيجة عدم اداء الفرض الفردى ، اذ أن التبعة في الاولى تعم الامة بأسرها ويلحق الاثم بها كلها فتوصف بأنها عاصية ، أو قد تنعت بالفسق أو بما هو أخطر من ذلك ان قصرت في أدائها ولم توف بها . فكان الاولى أن تسمى بالفروض الاجتماعية أو السياسية أو العامة أو التضامنية « فتكون هذه التسمية أكثر دقة من الناحية العلمية وأكثر انطباقا على طبيعتها » .

انظر :

د . محمد ضياء الدين الرئيس ، النظريات السياسية الاسلامية ، القاهرة . دار المعارف ، ط ٤ ، ١٩٦٧ ، ص ٣٠٩ .

د . يحيى اسماعيل ، منهج السنة ٠٠٠ ، مرجع سابق ، صص ٩٢ - ٩٣ .

والباحث اذ لا يرى بأسا من هذا الاستخدام بفرض التوضيح ، الا انه لا يتفق والرى القائل باستبدال فروض الكفاية باسم الفروض التضامنية خاصة أن اللبس المنوء عنه يرتفع مع اثبات المعانى اللغوية لـ « كفى » وهو ما يحقق معانى التضامن . - والكفاءة والاهلية - وكفاية الفرض وتحقيق المقصود كما اشار الباحث الى ذلك تفصيلا .

نلا مدخل - مع هذا الفهم السليم لفروض الكفاية للتحلل منها بدعوى انها فروض على الكفاية تسقط بفعل الواحد .

(٣١) ستأتى الاشارة الى هذه المفاهيم والقواعد النظامية التي تحكمها من خلال استخدام نسق الامر بالمعروف والنهي عن المنكر ودلالاته في الواقع العربى المعاصر .

(٣٢) يؤكد ابن تيمية هذه الخصوصية للامر بالمعروف والنهي عن المنكر فهو « . . الذى نزل الله به كتبه وأرسل به رسله ، وهو من الدين ، فان رسالة الله اما اخبار واما انشاء ، فالاخبار عن نفسه وعن خلقه مثل التوحيد ، والقصص الذى يتدرج فيه الوعد والوعيد ، والانشاء : الامر والنهي والاباحة . . . فانه صلى الله عليه وسلم هو الذى أمر الله على لسانه بكل معروف . ونهى عن كل منكر وأحل كل طيب وحرم كل خبيث . . . وكذلك وصف الامة بما وصف به نبيها حيث قال (كنتم خير أمة أخرجت للناس ، تامرون بالمعروف ، وتنهون عن المنكر ، وتؤمنون بالله . . » .

انظر ابن تيمية ، الامر بالمعروف والنهي عن المنكر ، القاهرة : المكتبة القيمة ١٩٧٨ ، صص ٥ - ٦ .

(٣٣) أنظر في تفصيل هذه المفاهيم كتاب الاحكام في : الشاطبي ،
الموافقات ٠٠٠ مرجع سابق ، ج ١ ، ص ١٠٩ وما بعدها .

(٣٤) أنظر : جلال عبد الله معوض ، العلاقة بين المتغير الاقتصادي ،
مرجع سابق ، ص ص ٢٤٦ - ٢٥٨ .

جلال عبد الله معوض ، « أزمة المشاركة السياسية في الوطن العربي »
مجلة المستقبل العربي بيروت : مركز دراسات الوحدة العربية ، عدد (٥٥) ،
سبتمبر ١٩٨٣ ، ص ١١٢ وما بعدها .

(٣٥) أنظر في مفهوم الفاعلية وبيان جوهره :

مالك بن نبي ، دور المسلم ورسالته في الثلث الاخير من القرن العشرين ،
طرابلس لبنان - دمشق : دار الفكر ، ١٣٩٨ هـ - ١٩٧٨ م ، ص ص ٦٠ - ٦١ .

مالك بن نبي ، حديث في البناء الجديد ، جمع وتقديم : عمر كامل
مسقاوي ، صيدا - بيروت : منشورات المكتبة العصرية ، ١٩٥٩ م ، ص ص
٤٦ - ٦١ .

مالك بن نبي ، ميلاد مجتمع (شبكة العلاقات الاجتماعية) ، ترجمة ،
عبد الصبور شاهين ، القاهرة : مطبعة دار الجهاد ، ١٩٦٢ ، ج ١ ،
ص ص ١٤١ - ١٤٩ .

مالك بن نبي ، الصراع الفكري في ابلاد المستعمرة ، بيروت : دار الفكر ،
ط ٢ ، ١٣٨٩ هـ - ١٩٦٩ ، ص ص ٢٧ - ٢٨ .

أنظر في الفكرة الدينية وفعاليتها الحضارية :

مالك بن نبي ، شروط النهضة ، مرجع سابق ، ص ص ١٠٧ - ١٠٩ .

ومن أهم كتابات مالك بن نبي في بيان هذه الفكرة اشارته الى ما يسمى
بالافكار الميتة ، والافكار القاتلة ، والافكار المخدولة ، والافكار المطبوعة
والموضوعة ، والفكرة والشخص والوثن ، وانتقام الافكار المخدولة .

مالك بن نبي ، مشكلة الافكار في العالم الاسلامي ، مرجع سابق ،
ص ص ٩١ - ٩٢ ، ١٣٥ - ١٤٩ ، ٨٤ - ٩٠ ، ١٢٥ - ١٢٧ ، ٢٠٠ - ٢٠٣ .
٢٠٩ - ٢١٧ .

أنظر في نقد فكرة الفاعلية بالتعويل على الإنجاز الكلي :

مالك بن نبي ، المسلم في عالم الاقتصاد ، بيروت : در الشروق ، ١٩٧٨ ،
ص ص ٧٢ - ٧٥ .

ومن الجدير بالاشارة في هذا المقام أن هذه الرؤية لمفهوم الفاعلية انما

تجد تفسيرها في حقيقة الرؤية الاسلامية للتغيير « ان الله لا يغير ما بقوم حتى
غيروا ما بأنفسهم » (الرعد / ١١) . « مثل الذين حملوا التوراة ثم لم
يحملوها كمثل الحمار يحمل أسفارا » (الجمعة / ٥) .

أنظر في تفاصيل ذلك ، الفصل الثانى الخاص بمنهاجية التغيير من الباب
الثانى .

قارن هذه الرؤية بمفهوم الفاعلية كما تشير اليه الرؤية الغربية ،
أو الكتابات العربية التى تتبنى هذه الرؤية :

حسنين توفيق ، مشكلة الشرعية ، مرجع سابق ، ص ص ٢١٧ - ٢٤٨ .

نيفين مسعد ، مرجع سابق ، ص ص ٤٧ - ٦٣ .

د . عبد المعطى محمد عساف ، « أزمة الفاعلية السياسية في البلاد
العربية : اطار نظرى مقارن » ، مجلة المستقبل العربى ، بيروت : مركز
دراسات الوحدة العربية العدد (٣٦) ، فبراير ١٩٨٢ ، ص ص ٦ - ٢٦ .

د . عبد الغفار رشاد ، الانجاز الحق هو معيار الشرعية « مجلة العربى .
الكويت : مايو ١٩٨٢ ، ص ٩٦ .

(٣٦) أحمد حمد ، الاجماع ، مرجع سابق ، ص ص ٥ - ٦ .

(٣٧) أنظر في مفهوم الامر بالمعروف والنهي عن المنكر المطلب السابق .

(٣٨) النووى ، رياض الصالحين ، مرجع سابق ، ص ١٢٠ .

« من مات وليس في عنقه بيعة فكأنما مات ميتة جاهلية » حديث صحيح -
رواه مسلم .

وروى نحوه الامام أحمد في مسنده عن معاوية بلفظ « من مات بغير امام
مات ميتة جاهلية » ، وروى الحديث عن ابن عمر رضى الله عنهما قال
سمعت رسول الله (ص) يقول : « من خلع يدا من طاعة لقي الله يوم
القيامة ولا حجة له ، ومن مات وليس في عنقه بيعة مات ميتة جاهلية » .

(٣٩) أنظر في تلازم فكر الحق والواجب : محمد رشدى اسماعيل ، مرجع
سابق ، ص ٢٤ - ٢٦ ، ٤٦ وما بعدها .

مالك بن نبي ، المسلم في عالم لاقتصاد ، مرجع سابق ، ص ص
١٠٥ - ١٠٨ .

د . محمد فتحي عثمان ، حقوق الانسان بين الشريعة الاسلامية والفكر

القانونى الغربى ، بيروت : دار الشروق . ١٤٠٢ هـ - ١٩٨٢ م ، ص ص ٦٠ - ٦١ .

على جريشة ، المشروعية العليا في الاسلام ، القاهرة : مكتبة وهبة ، ١٩٧٦ ، ص ٢٨٤ .

(٤٠) أنظر في هذا المفهوم :

Herbert M'cclosky, «Political Participation», International Encyclopedia of the social sciences, Edited by, David L. Sills, U.S.A., The Macmillan Company & The free Press, 1968, PP. 252 — 264.

Samuel P. Huntington, Joan M. Nelson, No. Easy Choice : Political Participation in Developing Countries, Cambridge : Harvard University Press, 1976, PP. 1 — 16.

(٤١) رواه البيهقى عن أنس مرفوعا ، راجع : العجلونى ، كشف الخفاء ، مرجع سابق ، ج ٢ ، ص ٢٧٩ .

(٤٢) رواه أحمد ومسلم والأربعة عن أبى سعيد الخدرى (ر) ، وقو روى بسنن النسائى برواية أخرى مع اختلاف يسير في اللفظ أنظر : النووى ، رياض الصالحين ، مرجع سابق ، ص ٤٣ .

النسائى ، سنن النسائى ، بشرح جلال الدين السيوطى ، وحاشية الامام السندى - بيروت دار الفكر للطباعة ، ١٣٤٨ هـ - ١٩٣٠ م ، م ٤ ، ج ٨ ، ص ص ١١١ - ١١٢ .

أنظر شرح السيوطى ، ص ١١٢ - ١١٣ ، وحاشية السندى ، ص ص ١١١ - ١١٢ .

(٤٣) رواه الامام أحمد في مسنده عن أبى سعيد الخدرى ، ورواه أبو داود والترمذى وقال حديث حسن .

أنظر : النووى ، رياض الصالحين ، مرجع سابق ، ص ٤٠ ، الشيبانى الشافعى ، تيسير الوصول ، مرجع سابق ، ج ١ ، ص ٣٣ .

(٤٤) أنظر في مجمل قضية القدرة والاستطاعة وتفصيلها :

أبو بكر الجصاص ، أحكام القرآن ، مصر : المطبعة البهية ، ١٣٤٧ هـ ج ٢ ، ص ص ٣٦ - ٣٨ .

أبو حامد الغزالي ، احياء علوم الدين ، مصر : دار الكتب العربية الكبرى ، ١٣٣٤هـ ، ج ٢ ، ص ص ٢٨٠ - ٢٨٤ .

عبد القادر عودة ، التشريع الجنائي مقارنا بالقانون الوضعي ، الاسكندرية : مطبعة دار نشر الثقافة ، ١٣٦٨هـ ، ج ١ ، ص ٤٩٨ وما بعدها .

ابن تيمية ، الامر بالمعروف ، مرجع سابق ، ص ١٨ .

ابن حجر الهيتمي ، فتح المبين لشرح الاربعين ، مصر : المطبعة المعاصرة ، ١٣٢٠هـ ، ص ٢٢ .

عبد الرؤوف المناوي ، التيسير بشرح الجامع الصغير ، مصر : دار المطبعة العامة ، ١٢٨٦هـ ، ج ٢ ، ص ٤١٨ .

القاضي عبد الجبار ، شرح الاصول الخمسة ، مرجع سابق ، ص ص ١٤٣ - ١٤٦ .

الزمخشري ، الكشاف ، مرجع سابق ، ج ١ ص ص ١٦٠ - ١٦١ .

أحمد بن ابراهيم محمد الدمشقي الشافعي الشهير بابن النحاس ، الموازين (مختصر تنبيه الغافلين) في أصول الامر بالمعروف والنهي عن المنكر ، تهذيب وتحقيق : رجائي بن محمد المصري . المكي ، القاهرة : المطبعة السلفية ، ١٤٠٣هـ ، ص ص ٧٦ - ٨٠ .

الشيخ محمد سعيد العرفي ، سر انحلال الامة العربية ووهن المسلمين ، دمشق : مطبعة ابن زيدون ، ١٣٥١هـ ، ص ١١١ وما بعدها .

ويعالج هذا المؤلف مجموعة من الشبهات تتصل بقضية القدرة والاستطاعة ، محاولا ضبطها .

(٤٥) انظر في تفاصيل هذه الاشكالية والاحكام التي تتعلق بها :

الجصاص ، احكام القرآن ، مرجع سابق ، ج ٢ ، ص ٣٨ .

القاضي عبد الجبار ، شرح الاصول الخمسة ، مرجع سابق ، ص ص ١٤٣ - ١٤٤ .

جلال الدين العمري ، الامر بالمعروف ، مرجع سابق ، ص ص ١٥٤ - ١٥٧ .

محمد سعيد العرفي ، المرجع السابق ، ص ص ٢٦٨ - ٢٧١ .

أحمد بن ابراهيم (ابن النحاس) ، مرجع سابق ، ص ٨١ .

(٤٦) أنظر في هذه التوجهات المختلفة بصدد اشكال الاغلبية :

د . عبد الحميد اسماعيل الانصارى ، هل الاغلبية مبدأ اسلامى أصيل ،
مجلة الامة القطرية ، عدد (٣) ، السنة الاولى ، ربيع الاول ١٤٠١ هـ ،
ص ٦٣ وما بعدها .

د . عبد الحميد اسماعيل الانصارى ، التسورى وأثرها في الديمقراطية ،
القاهرة : المطبعة السلفية ، ١٤٠١ هـ - ١٩٨١ م ، ص ص ٢١٤ - ٢١٨ ،
٣٣٧ - ٣٣٨ .

قارن : فتحى رضوان ، الاسلام ومشكلات الفكر ، القاهرة : دار المعارف ،
١٩٧٣ ، ص ص ٣٩ - ٤٠ .

(٤٧) أنظر في مفهوم التشريع الاسلامى وتميزه عن مفهوم التشريع
بمعانيه الغربية :

عبد القادر عودة ، الاسلام بين جهل أبنائه وعجز علمائه ، القاهرة :
المختار الاسلامى ، ١٩٧٠ ، ص ص ١١ - ٢٦ .

عبد القادر عودة ، الاسلام وأوضاعنا القانونية ، القاهرة : المختار
الاسلامى ، ط ٥ ، ١٣٩٧ هـ - ١٩٧٧ م ، ص ص ٣٨ - ٤٨ .

هانى أحمد الدرديرى ، مرجع سابق ، ص ٦٠ وما بعدها .

د . حامد ربيع ، سلوك المالك . . ، مرجع سابق ، ج ١ ، ص ٤٨ .
ص ص ٢٠٨ - ٢٠٩ ، ٢١٠ - ٢١١ (هامش) .

(٤٨) فقد حرص القرآن الكريم على التهوين من شأن الكثير الخبيث ،
والاعظام من شأن القلة المختارة المؤمنة ، ويضع القرآن القاعدة العامة ثم يرد
فيها بما يفصلها ويبين أحكامها ويضرب الأمثلة على صحتها « قل لا يستوى
الخبيث والطيب ولو أعجبك كثرة الخبيث » (المائدة / ١٠٠) .

أنظر أيضا (البقرة / ٢٤٩) ، (التوبة / ٢٥) ، (هود / ٤٠) ،
(ص / ٢٤) ، (النساء / ٦٦) ، (الاعراف / ١٠٢) .

(٤٩) فالجماعة المراد بها ما أجمعت عليه الامة وثبت ذلك من اجماعها . .
وقد روى عن ابن مسعود أنه قال : الجماعة ما وافق طاعة الله وان كان رجلا
واحدا ، وروى عن أمير المؤمنين (على) (ر) عن الجماعة والفرقة ، فأكد انها
مجموعة أهل الحق وان قلوا ، والفرقة بمثابة أهل الباطل وان كثروا ، فثبت
أنه يجب أن يقال في الجماعة أنها المحقة وان قلت .

وقد ناقش كثير من الفقهاء فكرة السواد الاعظم والتي فسرها البعض دون فحص او روية كمرادف لمفهوم الاغلبية الغربى ، ولكن الامر جد مختلف ، مان قول الرسول عليه الصلاة والسلام « عليكم بالسواد الاعظم ومن اراد بحبوبة الجنة فليلزم الجماعة » . يجب ألا يفهم على انه ينصرف الى الاغلبية العددية .

فالكثير والقليل مفاهيم حيادية لا يرتبط فيها الكثير بالصحة والصواب وكذلك لا يرتبط القليل بالخطا حتما ، . . . وقد اراد (ص) بقوله عليكم بالسود الاعظم من هو مصدق به . . . ، ومن صدق به فقد بين ان اجماعهم حجة ولا سواد اعظم من سوادهم فهذا هو المراد (بالاعظم) اذ لا يجوز ان يريد بذلك من يجحد النبوة ويخرج عن طريق الاسلام ، واذا ثبت ذلك لم يكن عليهم معول اذا فارقوا الادلة وخرجوا عن طريق الكتاب وعما كان عليه الرسول عليه السلام والصدر الاول . . . ومن هنا يرتبط الامر « بالحق » و « العلم » ذلك أنه لا يتبع الا اهل البصر والامانة وأن قلوا دون الكثرة فكيف يسوغ اتباع الكثرة الذين اذا اتبعناهم وجدناهم منهمكين في طريق الجهالة ، وبعد فاذا كان للحق طريق من الادلة فالواجب ان يتبع ذلك الطريق دون الجمع الكثير الذى يصح كونهم ضالين عن تلك الطريق كما يصح كونهم مصبيين لها . . . فكيف يرجع في ذلك الى الكثرة . . . ؟ وكتاب الله تعالى قد نطق بذلك بقوله « فلو لا نفر من كل فرقة منهم طائفة ليتفقهوا في الدين ولينذروا قومهم اذا رجعوا اليهم » (اتوبة / ١٢٢) .

انظر في ذلك :

القاضى عبد الجبار ، المغنى مرجع سابق ، ج ١٧ ، ص ١٥٧ وما بعدها .

قرب الى هذا الرأى :

ابن القيم ، اغائة اللفهان من مصايد الشبطان ، مرجع سابق ، ج ١ ، ص ص ٦٩ - ٧٠ .

وقد زكى الشاطبى هذا الفهم لفكرة السواد الاعظم بقوله « . . ان الجميع اتفقوا على اعتبار اهل الاجتهاد سواء ضموا اليهم العوام أم لا ، فان لم يضموا اليهم فلا اشكال أن الاعتبار انما هو بالسواد الاعظم من العلماء المعتبر اجتهادهم وان اضموا اليهم العوام فبحكم التبع لانهم غير عارفين بالشرعية فلا بد من رجوعهم في دينهم الى العلماء ، فانهم لو تماأوا على مخالفة العلماء ، فيما حدوا لهم لكانوا هم الغالب والسواد الاعظم في ظاهر الامر لقلة العلماء . وكثرة الجهال فلا يقول احد ان اتباع جماعة العوام هو المطلوب وان العلماء هم المفارقون للجماعة والمذمومون في الحديث ، بل الامر بالعكس ، وأن العلماء هم السواد الاعظم ، وان قلوا ، والعوام هم المفارقون للجماعة ان خالفوا ، فان

وافقوا فهو الواجب عليهم . . . » .

وقد قال اسحاق بن راهوية « . . . لو سألت الجاهل عن السواد الاعظم لقالوا : جماعة الناس ، ولا يعلمون ان الجماعة عالم متمسك بأثر النبى (ص) وطريقه فمن كان معه وتبعه فهو الجماعة » .

انظر :

الشاطبى ، الاعتصام . . . ، مرجع سابق ج٢ ، صص ٢٦٦ - ٢٦٧ .

وحديث السواد الاعظم ، عن أنس بن مالك قال سمعت رسول الله (ص)

يقول : « ان أمتى لا تجتمع على ضلالة ، فاذا رايتم اختلافا فعليكم بالسواد الاعظم » في الزوائد في اسنده أبو خلف الاعمى وهو ضعيف ، وقد روى الحديث بطرق كلها فيها نظر ، الا أنها تقوى بعضها بعضا .

انظر : الحافظ أبى عبد الله محمد بن يزيد القزوينى (ابن ماجه) ، سنن ابن ماجه ، تحقيق وتعليق : محمد فؤاد عبد الباقي ، القاهرة : عيسى البابى الحلبي ، ١٩٧٢ ، ج٢ ، ص ٩٥٤ ، ورقم الحديث ٢٨٥٩ .

(٥٠) النحل / ٤٣ .

(٥١) النساء / ٥٩ .

(٥٢) لاشك أننا أمام موقف متفرد للرؤية الاسلامية يعبر عن استجابة متميزة ويضع الحدود لفكرة الاغلبية كمبدأ عام ، وهذه الرؤية تسد الذريعة أمام من يستغل هذه الفكرة في اطار العمل النيابى والبرلمانى استغلالا سيذا حيث تستغل هذه الاغلبية في معظم دول المسلمين والتي هى غالبا ليست اهل الاختصاص أو التفقه لاضفاء شرعية من خلال العدد أو الكم (سواء بالتزوير - أو التهيب والترغيب - أو باستغلال لواقع الاغلبية الصامتة بأن تنسب السلطة أو مؤسساتها بالحديث عنها) على عمليات التشريع ، وهى ممارسة سياسية زائفة ، والاحتجاج لها أمر لا يجد له من دليل . ومن هنا كان التأكيد على تمييز مفهوم التشريع في الرؤية الاسلامية عنه في الفكر الغربى من جهة واختلاف أسس الشرعية في تلك الرؤية عنها في التقاليد الغربية من جهة ثانية ، وأخيرا مفهوم الاجماع المنضبط بالفهم الاساسى للشرعية الاسلامية يبين أن فهم فكرة الاغلبية وكذلك النيابية محكومتان بهذا التصور الاساسى لمفهوم الاجماع ، ذلك أن الاجماع على ضربين :

أحدهما : اجماع العامة والعلماء والمعتبر بأن يعرف الامر المضاف الى جميعهم .

ثانيهما : ما يضاف الى العلماء من المسائل التى لا مدخل للعامة في معرفة

طريقها ، لان من هذه حالة لا معتبر بالعامّة فيه ، الا من حيث يعلم كونهم منقادين للعلماء .

وفي هذا المقام ليس لمن لا يعرف الامر وحقيقته ان يوافق أو يخالف لانه يفتقد في البدء الاهلية لذلك الحكم والتقويم .

انظر في هذه المعانى :

القاضى عبد الجبار ، المغنى ٠٠ ، مرجع سابق ، ج١٧ ، ص ١٥٧ وما بعدها .

د . احمد حمد ، الاجماع ٠٠٠ ، مرجع سابق ، صص ٢٢ - ٢٦ ، ص ٢٠٧ وما بعدها .

(٥٣) يخصص الجاحظ احدى رسائله ليناقد ظاهرة « الحجاب » وتطورها في التاريخ الاسلامى ، ويحاول تلمس الرؤية الاسلامية لوضع الضوابط لهذا الشكل النظامى ، ويقف في ذلك موقفا ثابتا في النهى عن الحجاب والاحتجاب وأن رفعه يمدح به (الحاكم) ونصبه بما يمنع وصول المظالم اليه أو تقديم المشورة يذم به ويهجي ، من هنا كان تحفظ الجاحظ وكثير من كتاب الفكر السياسى الاسلامى على تلك الظاهرة .

انظر في ذلك :

الجاحظ ، رسالة في الحجاب والنهى عنه ، ضمن رسائل الجاحظ ، تحقيق وجمع : د . عبد السلام هارون ، القاهرة . مكتبة الخانجي ، ١٩٦٥ ، ج٢ ، صص ٣٠ - ٨٥ .

ابن خلدون ، المقدمة ، القاهرة : المطبعة الاميرية ببولاق ، ط ٣ ، ١٣٢٠هـ . « قد افرد فصلا حول « الحجاب وكيف يقع في الدول ، وانه يعظم عند الهرم » ، صص ٢٧٦ - ٢٧٧ .

ويؤكد ابن الجوزى هذه الحقيقة التى تربط بين شدة الحجاب والظلم مؤكدا انه « ينبغى أن يسهل السلطان الاذن للعوام وأن يقعد لهم في وقت ، فاز ، علم النواب بذلك يكفيهم عن ظلم العوام ، وشدة الحجاب توجب انبساط الثواب في الرعية فيكون منها الخل وسبب الدعاء ٠٠٠ » .

انظر :

ابن الجوزى ، الشفاء ٠٠٠ ، مرجع سابق ، ص ٦٣ .

(٥٤) انظر في التأسيس الشرعى لفكرة الثيابة وحكمها :

الشاطبى ، الموافقات ٠٠ ، مرجع سابق ، ج٢ ، صص ٢٢٧ - ٢٤٠ .

انظر في فكرة النيابة والنقابة كمؤسسة نظامية سياسية :

الموردى ، الاحكام السلطانية ٠٠ ، مرجع سابق ، صص ٩٦ - ٩٩ .

أبو محمد عبد الملك بن هشام بن أيوب ، السيرة النبوية ، القاهرة :
البابى الحلبي ، ١٩٣٦ ، ج٢ ، ص ٣١١ .

أحمد عبد المنعم البهى ، حقوق الامة على الحاكم ، المجلة المصرية للعلوم
السياسية ، القاهرة : الجمعية المصرية للعلوم السياسية ، العدد (٤٥) ، ديسمبر
١٩٦٤م ، ص ٣٣ وما بعدها .

محمد يوسف الفاروقى ، العرافة والنقابة مؤسستان اجتماعيتان مهمتان
في العهد النبوى ، تعريب : سردار رشيد حسين ، مجلة الدراسات الاسلامية
باكستان : اسلام آباد ، المجلد (١٧) ، العدد (١) ، مارس - ابريل ، ١٩٨٢م
صص ٧٨ - ٨٧ .

ومن الجدير بالذكر أن النيابة لها حدود في الرؤية الاسلامية يجب مراعاتها
سواء في نقل رأى من يمثلهم وحدود الولاية عليهم وهو أمر يجب أن يؤخذ في
الحسبان .

انظر في الارتباط بين النقابة ومجلس الشورى :

تقى الدين النبهانى ، نظام الحكم في الاسلام ، القدس : من منشورات
حزب التحرير ، بيروت : دار الكشف - مطابع دار السياسة ، ١٩٥٣ ، صص
٢٨ - ٢٠ .

انظر في نقد فكرة النيابة في مفهومها الغربى :

د . محمد طه بدوى ، الحياة السياسية في مفاهيمنا الثورية ، المجلة
المصرية للعلوم السياسية ، القاهرة : الجمعية المصرية للعلوم السياسية ، عدد
(٢٨) ، يوليو ١٩٦٣ ، صص ٣١٠ - ٣١٥ .

د . محمود الخالدى ، نقض النظام الديمقراطي ، بيروت : دار الجليل
١٤٠٤هـ - ١٩٨٤م ، صص ٤٨ - ٥٧ .

هارولد لاسكى ، محنة الديمقراطية ، سلسلة اخترنا لك ، عدد (٦٥)
القاهرة : مطبعة شركة الاعلانات الشرقية ، د٠ ت ، ص ٩٧ ، ١١٦ ، ١٦١ .

د . عصمت سيف الدولة ، النظام النيابى ومشكلة الديمقراطية ، القاهرة :
القاهرة للثقافة العربية ، ١٩٧٦ ، صص ٢٤٨ - ٢٦٨ .

انظر في عرض فكرة النيابة في الفكر الغربى وما يرد عليها من تحفظات
وما يؤيدها :

د. عبد الحميد اسماعيل الانتصارى ، الثورى ٠٠٠ ، مرجع سابق ، صص ٣٤٤ - ٣٦٥ .

(٥٥) انظر في مفهوم الاحزاب السياسية وتصنيفاتها :

د. محمود خيرى عيسى ، د. بطرس بطرس غالى ، المدخل في علم السياسة
القاهرة : مكتبة الانجلو المصرية ، ط٥ ، صص ٢٦٨ - ٢٨٢ .

د. محمود خيرى عيسى ، النظم السياسية المقارنة ، القاهرة : مكتبة
الانجلو المصرية ، ١٩٦٣ ، صص ٥٢ - ٧٧ .

موريس ديفرجيه ، الاحزاب السياسية ، نقلة الى العربية : على مقد
وعبد المحسن سعد ، بيروت : دار النهار للنشر ، ط٣ ، ١٩٨٠ ، صص ٢ - ٦
ص ٢٦ ، ص ١٠٩ ومواضع اخرى متفرقة .

ويشير ديفرجيه الى قضية هامة حينما يؤكد في مقدمة كتابه « ان الاحزاب
تحاط عن عمد بالغموض » ص ٤ .

انظر في مختلف التوجهات ، حول الظاهرة الحزبية :

المباركفورى ، مرجع سابق ، صص ٨٣ - ٩٣ .

د. فاروق عبد اسلام ، الاسلام والاحزاب السياسية ، القاهرة : مكتبة قليوب
للطباعة والنشر ، ١٩٧٨ ، صص ٢٥ - ٣١ ، ص ١٢٩ وما بعدها .

انظر في عرض موفق للظاهرة الحزبية وموقف الاسلام منها :

مصطفى الطحان ، مرجع سابق ، ص ١١٩ وما بعدها .

(٥٦) خالد اسحاق ، الاحزاب السياسية ونمط القيادة في الدولة الاسلامية

المسلم المعاصر السنة (١١) العدد (٤٤) ، سؤال - ذو الحجة ١٤٠٥هـ يوليو -
سبتمبر ١٩٨٥ ، صص ١١ - ٤٦ .

(٥٧) انظر في هذه المعانى : المعاجم اللغوية السابقة .

(٥٨) هذه الولات لمفهوم « النصيح » هو ما دعى ابن الاثير ان يؤكد ان
« ... النصيحة كلمة يعبر بها عن جملة هي ارادة الخير للمنصوح له وليس
يمكن ان يعبر عن هذا المعنى بكلمة واحدة تجمع معناها غيرها » .

انظر ابن الاثير ، النهاية في غريب الحديث ، مصر ، المطبعة العثمانية ،
١٣١١ ، ج٤ ، ص ١٣٨ .

(٥٩) عن تميم الدارى ان النبى(ص) قال «الدين النصيحة، قلنا لمن : قال
له ولكتابه ولرسوله ولائمة المسلمين وعامتهم » رواه مسلم (انظر في شرح
الحديث : النووى ، صحيح مسلم بشرح النووى ، مرجع سابق ، ج٢ ، صص

٣٦ - ٣٨ .

(٦٠) المرجع السابق ، صص ٣٩ - ٤١ .

(٦١) انظر في هذه المعانى :

ابن رجب الحنبلى ، الفرق بين النصيحة ، والتعير ، تحقيق : نجم عبد الرحمن خلف ، القاهرة : المكتبة القيمة ، د٠ ت ، صص ٢٩ - ٤١ .

جلال الدين العمري ، مرجع سابق ، صص ١٨٥ - ١٨٧ .

عبد المنعم حسن الادفوى ، النصيحة لله ، مجلة منبر الاسلام ، القاهرة السنة ٢٩ ، محرم ، ١٣٩١ هـ ، صص ٧٨ - ٧٩ .

عبد المتعال الصعيدى ، السياسة الاسلامية في عهد الخلفاء الراشدين القاهرة : دار الفكر العربى ، ١٩٦١ ، ص ١٨٠ وما بعدها .

محمد احمد جاد المولى ، الخلق الكامل ، القاهرة : المطبعة العثمانية المصرية ، ١٩٣٦ ، ج٣ ، صص ٥٢ - ٥٤ .

عدنان النحوى ، ملامح الشورى في الدعوة الاسلامية ، السعودية : الدمام : دار الاصلاح ، ١٩٨٢ ، صص ٦٧ - ١٠٠ ، وهو فصل قيم يجب مطالعته اذا ما أريد تأصيل مفهوم النصيحة لغة وقرآنا وسنة وشروطا نظامية يجب أن تحدد حركتها ومقصدها .

قارن بذلك مفهوم المعارضة ودلالاته على التصور الاسلامى للنصح :

د٠ حامد ربيع ، سلوك المالك، مرجع سابق ، ج١ ، صص ٢٠٧ - ٢٠٨ .

د٠ نيفين عبد الخالق ، المعارضة في الفكر السياسى ، مرجع سابق ص ٣ وما بعدها .

قارن أيضا مفهوم المعارضة كما يعرفه الفكر الغربى القانونى والسياسى :

أندريه هوريو ، القانون الدستورى والمؤسسات السياسية ، ترجمة : على مقلد وآخرين ، بيروت : الاهلية للنشر والتوزيع ، ١٩٧٤ ، ج١ ، صص ٤٨ - ٤٩ .

مورثون أ٠ كابلان ، المعارضة والدولة في السلم والحرب ، تعريب : سامى عادل ، بيروت : منشورات دار الافاق الجديدة ، د٠ ت ، مواضع متفرقة .

(٦٢) النور / ١٩ .

ولا شك أن النصح من المفاهيم الاساسية التى تشكل أحد عناصر منظومة المفاهيم الاسلامية بصفة عامة والسياسية منها بصفة خاصة ، ويرتبط بها

مفاهيم مثل محاسبة النفس والغير ، وكذلك مفاهيم الرقابة لله في كل حركات الانسان .

وقد يختلط هذا المفهوم بالغيبة وهو في حقيقته خارج عن حدها بل هو أمر واجب على كل مسلم فيما يعلم ويعرف .

انظر في ذلك :

ابن تيمية ، الغيبة ومعها رسالة «رفع التريبة عما يجوز ولايجوز من الغيبة»
للامام الشوكاني ، تحقيق : محمود امام منصور ، القاهرة : مكتبة الصحابة
بطنطا ، ١٩٤٠ هـ .

انظر في رسالة ابن تيمية : شروط اظهار عيوب شخص بعينه : ص ص
٢٤ - ٣١ .

انظر في رسالة الامام الشوكاني : النصور الجائزة من الغيبة والتعقيب
عليها ، ص ص ٣٦ - ٥٤ .

انظر أيضا :

النووي ، رياض الصالحين . . ، مرجع سابق ، ص ص ٢٢٦ - ٢٢٧ .
(باب بيان ما يباح من الغيبة) .

(٦٣) قرب الى هذه الرؤية :

مصطفى الطحان ، مرجع سابق ، ص ص ١١ - ٤٥ .

انظر في ذلك رؤية الحركة الاسلامية في السودان للتحالف مع نظام
نميرى والمشاركة مع السلطة :

د . المكاشفى طه الكباشى ، تطبيق الشريعة الاسلامية في السودان بين
الحقيقة والاثارة ، القاهرة : الزهراء للاعلام العربى ، ١٩٨٦ ، ص ص
٦٧ - ٦٨ .

وقد أشار فيه الى ان المشاركة تمت على أساس حرية العمل الاسلامى
وانطلاقه وأدت الى كشف مفاسد النظام من الداخل وتجميد تنظيماته
المختلفة وشل حركتها واظهار العدل ورفع الجور ما أمكن ، فالمشاركة من
هذه الناحية لا تخالف الشرع وقد شارك نبي الله يوسف عليه السلام في
نظام حكم فرعون اظهرا للعدل ورفع الجور .

« قال اجعلنى عى خزائن الارض انى حفيظ عليم » (يوسف / ٥٥) .

وخرج الفقهاء من هذه الآية جواز الولاية في القضاء والاموال وغيرها من
قبل الظالم .

ونقل نص الماوردي د . . . واختلف لأجل ذلك في جواز الولاية من قبل الظالم ، فذهب قوم الى جوازها اذا عمل بالحق فيما تولاه لأن يوسف عليه السلام تولى من قبل فرعون ليكون بعد له دافعا لجوره . . .

وقد أشار الى نفس الرأي : محمد حسين فضل الله ، الحوار في القرآن ، مرجع سابق ، ص ص ٣٢٠ - ٣٢١ .

فاستنبط من قصة النبي يوسف عليه السلام أحكاما خاصة بالدخول في السلطة - رغم عدم شرعيتها - دخول حاكم لا دخول خضوع .

ولا شك أن الامر يرتبط ارتباطاً ضرورياً بفقه الواقع والحال حتى يستقي لها حكماً ، خاصة أن السلطة قد تلجأ لشخص ما أو توجه بعينة في محاولة لاضفاء الشرعية على نظامها ، دون تمكن من وى السلطة أن يقيم الحق وسياسة العدل .

(٦٤) أنظر في مجمل هذه الفكرة التي تميز التأسيس الالهي للحقوق والواجبات عن التأسيس الوضعي :

د . محمد فتحي عثمان ، حقوق الانسان بين الشريعة الاسلامية والفكر القانوني الغربي ، بيروت دار الشروق ، ١٩٨٢ ، ص ١٦ وما بعدها .

د . أحمد حمد ، الضمانات الفردية في الشريعة الاسلامية ، الكويت : دار القلم ، ١٤٠١ هـ - ١٩٨١ م ، ص ٨٥ وما بعدها ، ص ص ١١٨ - ١١٩ .

د . محمد عمار ، الاسلام وحقوق الانسان : ضرورات . . لا حقوق . سلسلة عالم المعرفة ، الكويت : المجلس الوطني للثقافة ، مايو ١٩٨٥ ، ص ص ١٣٩ - ١٤٠ .

د . علي جريشة ، حرمان لا حقوق . حقوق الانسان في ظل الاسلام « دراسة مقارنة » القاهرة : دار الاعتصام ، ١٩٨٧ ، ص ٢٥ وما بعدها .

(٦٥) أنظر : د . محسن عبد الحميد ، أزمة المثقفين تجاه الاسلام ، القاهرة : دار الصحوة ، ١٩٨٤ ، ص ص ٤٩ - ١٠٢ .

د . محسن عبد الحميد ، المذهبية الاسلامية والتغيير الحضاري ، كتاب الأمة ، العدد (٦) قطر : رئاسة الشئون الدينية ، جمادى الآخرة ١٤٠٤ هـ ، ص ص ١٣٩ - ١٤٨ .

قارن : د . عبد الله العروي ، أزمة المثقفين العرب : تقليدية . . أم تاريخانية ؟ ترجمة : ذوقان قرقوط ، بيروت : المؤسسة العربية للدراسات والنشر ، ١٩٧٨ ، ص ١٥٢ وما بعدها .

د . حامد ربيع ، الثقافة العربية ، القاهرة : دار الموقف العربي ، ١٩٨٣ .

ص ص ١٣٧ - ١٨٠ .

أنظر أيضا : المحور الخاص الذي نشرته مجلة المنار حول اشكاليات العلاقة بين المثقف والسلطة .

وبصفة خاصة :

حمزة مصطفى ، المثقف والسلطة ، مجلة المنار ، العدد (٢٩) ، مايو ١٩٨٧ ، ص ص ١٠٠ - ١٠٧ .

د . عاطف العقلة عقيبات ، أزمة المثقفين العرب : دراسة تحليلية ، المرجع السابق ، ص ص ١٠٨ - ١١٦ .

د . صادق الاسود ، المثقف وصنع القرار السياسى ، المرجع السابق ، ص ص ١١٧ - ١٢٢ .

د . الحبيب الجناحسى ، الفكر والسلطة في التراث العربى الاسلامى ، المرجع السابق ، ص ص ١٢٣ - ١٣٢ .

(٦٦) أنظر في تفاصيل ذلك : سيف الدين عبد الفتاح ، الجانب السياسى . مرجع سابق ص ص ٣٨٣ - ٣٨٥ .

(٦٧) أشار الاستاذ طارق البشرى الى هذه القضية مرارا في كثير من مقالاته وندواته طارق البشرى ، هل غابت الشريعة بعد عهد الراشدين ؟ ، الشعب ١٩٨٧/٧/٧ .

أنظر أيضا :

Ali E. Hillal, «Official Islam and Political Legitimation in the Arab Countries», in, The Islamic Impulse, Optic, PP. 135 — 136.

(٦٨) أنظر في وظيفة المسجد كمؤسسة سياسية :

د . مصطفى كمال وصفى ، مصنفه النظم الاسلامية ، القاهرة : مكتبة وهبة ، ١٩٧٧ ، ص ص ٦٥ - ٦٩ .

د . مصطفى كمال وصفى ، النظام الدستورى في الاسلام ، مرجع سابق ، ص ص ٦٩ - ٧٠ .

نجيب الكيلانى ، الطريق الى اتحاد اسلامى ، مرجع سابق ، ص ص ١٠٧ - ١٠٨ .

د . على عبد الحليم محمود ، المسجد وأثره في المجتمع الاسلامى ، القاهرة : دار المعارف ، ١٩٧٦ ، ص ص ٣٢ - ٣٩ ، ص ٧١ وما بعدها .

- (٦٩) أنظر في تطوير مؤسسة ديوان المظالم ودورها في رقابة السلطة :
- تقى الدين البنهاني ، نظام الحكم في الاسلام ، القدس : منشورات حزب التحرير ، ١٩٥٣ ، ص ص ٩٠ - ٩٦ .
- د . محمود الخالدي ، معالم الخلافة في الفكر الاسلامي ، بيروت : دار الجيل ، ١٩٨٤ ، ص ٣٦٦ وما بعدها .
- أنظر في مجمل الاجتهادات النظامية ، محاولات صياغة دساتير اسلامية :
- د . علي جريشة ، اعلان دستوري اسلامي ، المنصورة : الوفاء للطباعة ، ١٩٨٥ م .
- د . أحمد جمد ، نحو دستور موحد للأمة الاسلامية ، القاهرة : مكتبة الملك فيصل ، ١٩٨٧ .
- الدستور الاسلامي لجمهورية ايران الاسلامية ، طهران : مؤسسة الشهيد ، ١٩٧٩ م .

أبو الأعلى المودودي ، تدوين الدستور الاسلامي ، مرجع سابق .

- (٧٠) أنظر : الابحاث المختلفة في « ندوة أزمة الديمقراطية في الوطن العربي » ، قبرص : ليما سول ، ٢٦ نوفمبر - ١ ديسمبر ، ١٩٨٣ .
- وقد تعرضت مجموعة من أبحاث هذه الندوة لقضية المشاركة لكن إيا منها لم يتناول مفهوم الديمقراطية أو مفهوم المشاركة الغربي بالنقد والتحليل ، ولذلك جاءت هذه الابحاث - على ما تقدمه من وصف صحيح لحد كبير لأزمة المشاركة أو الديمقراطية في النظم العربية - الا أنها قصرت عن تفسير أزمة المشاركة في أهم أبعادها المتمثل في التأسيس الوضعي لها .

- (٧١) مالك بن نبي ، مشكلة الافكار .. ، مرجع سابق ، ص ص ١٣٥ - ١٤٠ ، ٢٠٠ - ٢١٧ .

- (٧٢) أنظر في الإشارة الى بعض هذه الازمات تلك الدراسة القيمة :
- D. Ali E. Hillal Dessouki, Political Science in Arab Countries : Problems and Prospects», Presentation Submitted to the 50th Annual meeting of Canadian Political Science Association University of Western Ontario, May, 28 — 31, 1978.

- (٧٣) أنظر وقارن محاولات لتقديم علم سياسي قومي في مظهره لكنه ينتمي الى دائرة التغريب في جوهره :

د. على الدين هلال ، نحو علم سياسة قومي ، سيمينار قسم العلوم السياسية ، كلية الاقتصاد والعلوم السياسية ، جامعة القاهرة ، ١٩٨٢م - ١٩٨٣م .

د. على الدين هلال ، « علم السياسة بين العالمية والخصوصية » ، سيمينار قسم العلوم السياسية ، كلية الاقتصاد والعلوم السياسية ، جامعه

القاهرة ، ١٩٨٥م - ١٩٨٦م .

(٧٤) من الطريف حقا أن معظم كتاب الغرب المختصين بمنطقة الشرق الاوسط ، يصدرن كتبهم بفصل أو مقدمة عن الاسلام ، وبغض النظر عن الأخطاء التي ترتكب في مثل هذه الكتابات فان المرء ليحار حقيقة اذ لا يجد ذلك في كتابات بأقلام عربية ومسلمة تحاول تحليل تلك المجتمعات العربية الاسلامية .



قائمة المراجع

أولا : المراجع العربية

✧ القرآن الكريم •

✧ المخطوطات :

١ - محمد بن محمد الأسدي ، كتاب التيسير والاعتبار والتحرير والاختيار ،
مخطوط ، سوهاج : مكتبة رفاة الطهطاوى ، رقم ٣١٩/تاريخ •

٢ - _____ ، التيسير والاعتبار والتحرير والاختيار ، مخطوط ،
القاهرة : دار الكتب القومية ، تحت رقم ٧٧/اجتماع تيمور •

٣ - _____ ، محمد بن (حجازى) الراغى المالكى الجرجاوى ، عقود
الدرر الجيد في نظم أسماء ذوى التجديد ، مخطوط ، القاهرة : دار الكتب
المصرية ، تحت رقم ١٥٥٥/تاريخ ، ميكروفيلم ١٥٠١٢ •

٤ - _____ ، بنية المقتدين ومنحة المجدين على تحفة الممتدين في أسماء
المجدين للسيوطى ، مخطوط ، القاهرة : دار الكتب المصرية ، تحت رقم
١٩٨٧/تاريخ ، ميكروفيلم ١٠٦٤٧ •

✧ الكتب العربية المترجمة :

٥ - د • ابراهيم ابراهيم هلال (تحقيق وتقديم) ، الاسلام وأصول الحكم :
عند الامام على (ر) : دراسة وتحليل لكتابه (ر) الى الاشقر النخعي

حينما ولاء مصر ، القاهرة : دار النهضة العربية ، ١٩٧٩ •

- ٦ - د. ابراهيم أنيس ، دلالة الالفاظ . القاهرة : مكتبة الانجلو المصرية . ١٩٧٩م .
- ٧ - ابراهيم بن علي الوزير ، على مشارف القرن الخامس عشر الهجري ، بيروت : دار الشروق ، ط ٣ ، ١٤٠٢ هـ - ١٩٨٢م .
- ٨ - د. ابراهيم سعد الدين وآخرون ، صور المستقبل العربي ، بيروت : مركز دراسات الوحدة العربية ، جامعة الامم المتحدة : مشروع المستقبل العربية البديلة ، يناير ١٩٨٢م .
- ٩ - ابراهيم محمد زين ، السلطة في فكر المسلمين ، الخرطوم : الدار السودانية للكتب ، ١٩٨٣ .
- ١٠ - ابن باديس ، آثار ابن باديس ، أعداد وتصنيف : عمار الطالبى الجزائر : دار اليقظة العربية بالاشتراك مع دار الشركة الجزائرية ١٩٦٨م .
- ١١ - ابن تيمية ، الفرقان بن الحق والباطل ، القاهرة : دار الطباعة المحمدية ، ١٣٩٨ هـ .
- ١٢ - ——— ، اقتضاء الصراط المستقيم مخالفة أصحاب الجحيم ، القاهرة : دار الحديث ، ١٩٨٣ .
- ١٣ - ——— ، الايمان ، القاهرة : دار عمر بن الخطاب ، د . ت .
- ١٤ - ——— ، السياسة الشرعية في اصلاح الراعى والرعية ، القاهرة : دار الشعب ، د . ت .
- ١٥ - ——— ، الحسبة ومسئولية الحكومة الاسلامية ، تحقيق : صلاح عزام ، القاهرة : دار الشعب ، ١٩٧٦ .

- ١٦ - _____ ، « الغيبة » ومعها رسالة رفع الريبة عما يجوز ولا يجوز من الغيبة للامام الشوكاني ، تحقيق : محمود امام منصور ، القاهرة : مكتبة الصحابة بطنطا ، ١٤٠٦ هـ .
- ١٧ - _____ ، التوبة ، القاهرة : مكتبة التراث الاسلامي ، د٠ ت .
- ١٨ - _____ ، الامر بالمعروف والنهي عن المنكر ، القاهرة : المكتبة القيمة ، ١٩٧٨ .
- ١٩ - _____ ، فتوى شيخ الاسلام في حكم من بدل شرائع الاسلام ، القاهرة : دار نافع ، د٠ ت .
- ٢٠ - ابن الجوزي ، سيرة عمر بن عبد العزيز ، تحقيق : محب الدين الخطيب ، القاهرة : مطبعة المؤيد ، ١٣٣١ هـ .
- ٢١ - _____ ، تلبيس ابليس ، صححه : ادارة المطبعة المنيرية ، القاهرة : مكتبة المتنبي ، د٠ ت .
- ٢٢ - _____ ، الشفاء في مواظب الخلفاء ، تحقيق : د٠ فؤاد عبد المنعم ، الاسكندرية : دار الدعوة ، ط ٣ ، ١٤٠٥ هـ .
- ٢٣ - ابن حجر العسقلاني ، فتح الباري بشرح صحيح البخاري ، القاهرة : دار الفكر ، د٠ ت .
- ٢٤ - ابن حجر الهيتمي ، فتح المبين لشرح الاربعين ، مصر ، المطبعة العامة ، د٠ ت .
- ٢٥ - _____ ، الاعلام بقواطع الاسلام ، القاهرة : مطابع دار الشعب ، ١٤٠٠ هـ - ١٩٨٠ م .
- ٢٦ - ابن حزم الاندلسي ، مداواة النفوس وتهذيب الاخلاق ، تحقيق : أبو حذيفة ابراهيم بن محمد ، طنطا : مكتبة الصحابة . ١٤٠٧ هـ - ١٩٨٧ م .
- ٢٧ - ابن حمدون ، التذكرة الحمدونية ، تحقيق : د٠ احسان عباس ، بيروت : معهد الانماء العربي ، ١٩٨٣ .

- ٢٨ - ابن خليفة عليوى ، جامع النقول في اسباب النزول وشرح آياتها ،
الرياض : مطابع الاشعاع ، ١٤٠٤ هـ .
- ٢٩ - ابن خلدون ، المقدمة ، القاهرة : النبعة الاميرية ببولاق ، ط ٣ ،
١٣٢٠ هـ .
- ٣٠ - ابن رجب الحنبلى ، جامع البيان : شرح حديث « ما ذئبان جائعان » ،
القاهرة : مكتبة الفرقان ، د٠ ت٠
- ٣١ - _____ ، فضل علم السلف على الخلف ، تصحيح وتعليق : محمد
منير الدمشقى ، د٠ م٠ ن : دار الفاروق ، د٠ ت٠
- ٣٢ - _____ ، مكفرات الذنوب ودرجات الثواب ودعوات الخير ،
القاهرة : مكتبة التراث الاسلامى ، ١٩٨٢ .
- ٣٣ - _____ ، نور الاقتباس في مشكاة وصية النبى (ص) لابن عباس
(ر) ، تعليق : عز الدين البهوى النجار ، جدة : دار المدنى للطباعة
والنشر ، ١٩٨٠ .
- ٣٤ - _____ ، ورثة الانبياء ، (شرح حديث أبى الحرداء) ، تحقيق :
اشرف بن عبد المقصود ، القاهرة : مكتبة التراث الاسلامى ، ١٩٨٧ .
- ٣٥ - _____ ، كشف الكربة في وصف حال اهل الغربه ، تحقيق :
محمد أحمد عبد العزيز ، القاهرة : المكتبة القيمة ، ١٩٨٢ .
- ٣٦ - _____ ، الفرق بين النصيحة والنكير ، تحقيق : نجم عبد الرحمن
خلف ، القاهرة المكتبة القيمة ، د٠ ت٠
- ٣٧ - _____ ، جامع العلوم والحكم ، القاهرة : مصطفى البابى الحلبي
ط ٥ ، ١٤٠٠ هـ - ١٩٨٠ م .
- ٣٨ - ابن القيم الجوزية ، اغاثة اللفهان من مصايد الشيطان ، تحقيق : محمد
حامد الفقى ، دار العدل ، ١٣٥٨ هـ - ١٩٣٩ م .
- ٣٩ - _____ ، اعلام الموقعين عن رب العالمين ، القاهرة : ادارة الطباعة
النيرية ، ١٩٧٩ .
- ٤٠ - _____ ، الطرق الحكمية في السياسة الشرعية ، القاهرة : مطبعة

السنة المحمدية ، ١٩٥٣ .

٤١ - ——— ، احكام أهل الذمة ، تحقيق وتعليق : د° صبحى الصالح
بيروت : دار العلم للملايين ، ط٢ ، ١٩٨٣ .

٤٢ - أبو اسحاق الشاطبى ، الموافقات في صول الشريعة ، القاهرة : دار الفكر
العربى ، د° ت° .

٤٣ - ——— ، الاعتصام ، تحقيق : محمد رشيد رضا ، القاهرة : دار
التراث العربى ، د° ت° .

٤٤ - أبو الاعلى المودودى ، المبادئ الاساسية لفهم القرآن ، القاهرة : دار
التراث العربى ، د° ت° .

٤٥ - ——— ، فرعون في القرآن ، ترجمة وتعليق : أحمد ادريس
القاهرة : المختار الاسلامى ، ١٩٥٨ .

٤٦ - ——— ، الامة الاسلامية وقضية القومية ، اعداد : د° سمير
عبد الحميد ابراهيم ، القاهرة : دار الانتصار ، ١٩٦٧ .

٤٧ - ——— ، حقوق أهل الذمة في الدولة الاسلامية ، الاتحاد الاسلامى
العالمى للمنظمات الطلابية ، بيروت : دار القرآن الكريم ، ١٩٨٤ .

٤٨ - ——— ، موجز تاريخ تجديد الدين وحيائه - واقع المسلمين
وسبيل النهوض بهم ، نقلة الى العربية : محمد كاظم سباق ، بيروت :
مؤسسة الرسالة ، ط٥ ، ١٤٠٢ هـ - ١٩٨٢ م .

٤٩ - ——— ، نظرية الاسلام وهديه القاهرة : دار الفكر ، ١٩٦٩ .

٥٠ - أبو بكر الآجرى ، اخلاق العلماء ، القاهرة : دار الدعوة ، د° ت° .

٥١ - أبو بكر احمد بن عمر الشيبانى ، المعروف بالخصاف ، كتاب أدب
القاضى وشرح أبو بكر بن عى بن الرازى المعروف بالحصاص ، تحقيق
فرحات زيادة ، القاهرة : قسم النشر بالجامعة الامريكية ، ١٩٧٨ .

٥٢ - أبو بكر البغدادى ، كتاب الفقيه والمتفقه ، تصحيح وتعليق : الشيخ
اسماعيل ، د° م° ن° : مكتبة أنس بن مالك ، ١٤٠٠ هـ .

- ٥٢ - أبو بكر الطرصوس ، سراج الملوك ، القاهرة : المطبعة الازهرية المصرية
١٣١٩هـ - ١٩٠١م .
- ٥٤ - أبو حامد الغزالي ، الحلال والحرام تحقيق : محمد مصطفى أبو العلاء
القاهرة : مكتبة الجندی الحديثة ، ١٩٧٤ .
- ٥٥ - أبو حامد الغزالي ، الكشف والتبيين في غرور الخلق أجمعين ، على هامش
تبين المغترين ، القاهرة : مطبعة احياء الكتب العربية ، عيسى البابي
الخطبي ، د . ت .
- ٥٦ - _____ ، الاقتصاد في الاعتقاد ، القاهرة : مصطفى البابي الخطبي
ط لاخيرة ، د . ت .
- ٥٧ - _____ ، التوبة الى الله ومكفرات الذنوب ، تحقيق : عبد اللطيف
عاشور ، القاهرة : مكتبة القرآن ، ١٩٨٦ .
- ٥٨ - _____ ، القبر المسبوك في نصيحة الملوك ، تحقيق الشيخ مصطفى
أبو العلا ، القاهرة ، البابي الخطبي ط ٣ ، ١٩٧٣ .
- ٥٩ - أبو الحسن الماوردي ، الاحكام السلطانية والولايات الدينية ، القاهرة :
مصطفى البابي الخطبي ، ط ٣ ، ١٩٧٣ .
- ٦٠ - _____ ، التحفة الملوكية في الآداب السياسية (منسوبة للماوردي)
تحقيق : د . فؤاد عبد المنعم ، الاسكندرية : مؤسسة شباب الجامعة
١٩٧٧ .
- ٦١ - أبو الحسن الندوي ، رجال الفكر والدعوة في الاسلام ، الكويت : دار
العلم ، ط ٤ ، د . ت .
- ٦٢ - أبو الحسن النيسابوري ، اسباب النزول ، القاهرة : مصطفى البابي
الخطبي ، ط ٢ ، ١٩٦٨ .
- ٦٣ - أبو الحسن مسلم بن الحجاج النيسابوري ، صحيح مسلم ، القاهرة :
عيسى البابي الخطبي ، د . ت .
- ٦٤ - أبو سليمان الخطابي ، العزلة ، القاهرة : المطبعة السلفية ، ط ٢ ، ١٣٩٩ .
- ٦٥ - أبو عبد الله محمد بن اسماعيل البخاري ، صحيح البخاري ، الاسكندرية .
دار الفتح الاسلامي ، د . ت .
- ٦٦ - أبو الفدا اسماعيل بن كثير ، البداية والنهاية ، القاهرة : مطبعة السعادة
١٣٥١هـ - ١٣٥٨هـ .

٦٧ — — ، تفسير القرآن العظيم ، تحقيق محمد ابراهيم وآخرون
القاهرة : دار الشعب ، د٠ ت٠

٦٨ — ابو الفضل بن الاعرج ، تحرير السلوك في تدبير الملوك ، تحقيق :
د٠ فؤاد عبد المنعم أحمد ، الاسكندرية : مؤسسة شباب الجامعة
١٩٨٢٠

٦٩ — ابو القاسم بن رضوان الملقى ، الشهب الملامعة في السياسة النافعة
تحقيق : د٠ على سامي النشار ، الدار البيضاء ، دار الثقافة ، ١٩٨٤٠

٧٠ — أبو القاسم على بن بليان المقدسي ، المقاصد السنية في الاحاديث الالهية
تحقيق : محي الدين مستو ، د٠ محمد العبد الخطراوي بيروت :
مؤسسة علوم القرآن ، ١٩٨٣٠

٧١ — أبو محمد بن عبد الله الطليوس ، التببيه على الاسباب التي أوجبت
الاختلاف بين المسلمين في آرائهم ومذاهبهم واعتقاداتهم ، تحقيق :
د٠ احمد حسن كحيل ، د٠ حمزة عبد الله النشرتي ، القاهرة : دار
الاعتصام ، ١٩٧٨٠

٧٢ — أبو محمد عبد الله بن الحكم ، سيرة عمر بن عبد العزيز ، تحقيق : أحمد
عبيد ، بيروت : دار العلم للملايين ، ط٥ ، ١٩٦٧٠

٧٣ — د٠ أبو الفتوح ابو المعاطي ، حتمية الحل الاسلامي : تأملات في النظام
السياسي ، القاهرة : مطبعة الجبالوى ، ١٩٧٧٠

٧٤ — أبو المعالي الجويني ، غياث الامم في التياث الظلم ، تحقيق : د٠ فؤاد
عبد المنعم ، د٠ مصطفى حلمي ، الاسكندرية : دار الدعوة ، ١٩٧٩٠

٧٥ — أبو يعقوب الوريثاني ، العدل والاتصاف في معرفة أصول الاختلاف
سلطنة عمان : وزارة التراث القومي والثقافة ، ١٤٠٤هـ — ١٩٨٤م٠

٧٦ — أبو يوسف يعقوب بن ابراهيم ، كتاب الخراج ، القاهرة : المطبعة
السلفية ، ط٢ ، ١٣٥٢هـ٠

٧٧ — أبو يعلى بن الفراء ، الاحكام السلطانية ، تحقيق : محمد حامد الفقي
القاهرة : مطبعة الحلبي ، ١٩٦٦٠

٧٨ - _____ ، كتاب الامانة ، ضمن المعتمد في أصول الدين ، في :
نصوص في الفكر السياسي الاسلامي : الامامة عند السنة ، تحقيق :
يوسف أبيش ، بيروت : دار الطليعة ، ١٩٦٦ .

٧٩ - أحمد بن ابراهيم بن محمد دمشقي ، (ابن النحاس) . الموازين
(مختصر تنبيه الغافلين) في أصول الامر بالمعروف والنهي عن المنكر
تحقيق : رجائي محمد المصري ، القاهرة : المطبعة السلفية ، ١٤٠٣ هـ .

٨٠ - أحمد بن حنبل ، مسند الامام أحمد ، بيروت : المكتبة الاسلامية ، د . ت .

٨١ - د . أحمد حمد ، الاجماع بين النظرية والتطبيق ، الكويت : دار القلم
١٩٨٢ .

٨٢ - _____ ، الجانب السياسي في حياة الرسول (ص) ، الكويت .
دار القلم ، ١٩٨٢ .

٨٣ - _____ ، الضمانات الفرعية في الشريعة الاسلامية ، الكويت .
دار القلم ، ١٩٨١ .

٨٤ - _____ ، نحو دستور موحد للامة الاسلامية ، القاهرة . مكتبة
فيصل الاسلامية ، ١٩٨٧ .

٨٥ - أحمد حنبلي ، الانسان العقائدي ، القاهرة : دار الثقافة العربية ، مايو
١٩٦٣ .

٨٦ - أحمد محمد شاكر ، الشرع واللغة ، القاهرة : دار المعارف ، ١٩٤١ .

٨٧ - _____ ، الكتاب والسنة يجب أن يكونا مصدر القوانين في مصر
القاهرة : دار الكتب السلفية ، ١٩٨٦ .

٨٨ - أحمد الشرباصي ، خامس الراشدين عمر بن عبد العزيز ، القاهرة .
دار الشعب ، ١٩٥٩ .

٨٩ - أحمد عبد الله القلقشندي ، مآثر الانامة في معالم الخلافة ، تحقيق :
عبد الستار أحمد ، الكويت : وزارة الارشاد والانباء ، ١٩٦٤ .

٩٠ - أحمد عسه ، معجزة فوق الرمال . بيروت : المطابع الاهلية اللبنانية
١٩٦٥ .

- ٩١ - د. أحمد كمال أبو المجد ، حوار لا مواجهة : دراسات حول الاسلام والعصر ، الكويت : كتاب العربى العدد (٧) ، ١٥ ابريل ١٩٨٥ .
- ٩٢ - أحمد فريد (اعداد وتقديم) ، بحث في انعذر بالجهل والرد على بدعة التكفير د.م.ن ، د.ت .
- ٩٣ - د. أحمد محمود صبحي ، نظرية الامامة لدى الشيعة الاثنى عشرية القاهرة : دار المعارف ، ١٩٦٩ .
- ٩٤ - آدمون رباط وآخرون ، المسيحيون العرب : دراسات ومناقشات ، بيروت . مؤسسة الابحاث العربية ، ١٩٨١ .
- ٩٥ - أسامة حميد ، موجز تاريخ مصر في الحقبة العلمانية (١٩٨٦ - ١٩٨١) القاهرة ، د.ن ، ١٩٨٦ .
- ٩٦ - د. أسامة الغزالي حرب ، الاحزاب السياسية في العالم الثالث ، سلسلة عالم المعرفة ، الكويت : المجلس الوطنى للثقافة ، سبتمبر ١٩٨٧ .
- ٩٧ - د. اسعد السحمراني ، الاستبداد والاستعمار وطرق مواجهتهما عند الكواكبي والابراهيمى ، بيروت : دار النفائس ، ١٩٨٤ .
- ٩٨ - د. اسماعيل راجى الفاروقى : أسلمة المعرفة : المبادئ العامة وخطة العمل ، ترجمة عبد الوارث سعيد ، المعهد العالمى للفكر الاسلامى ، الكويت دار البحوث العلمية ، ١٤٠٤هـ - ١٩٨٤م .
- ٩٩ - _____ ، اسلمة العلم الاجتماعية ، في د. سيد سجاد حسين د. سيد عى أشرف ، أزمة التعليم الاسلامى ، ترجمة : أمير حسين الرباط سلسلة التعليم الاسلامى ، مكة المكرمة - جدة : جامعة الملك عبد العزيز شركة عكاظ ، ١٩٨٣ .
- ١٠٠ - د.ك. أوليدف ، الوعى الاجتماعى ، ترجمة : ميشيل كبلر ، بيروت : دار ابن خدون ، ١٩٧٨ .
- ١٠١ - اميل نخله ، امريكا والسعودية : الابعاد الاقتصادية والسياسية والاستراتيجية ، بيروت : دار اكلمة للنشر ، ١٩٨٠ .
- ١٠٢ - أمين الخولى ، المجددون في الاسلام (١) ، القاهرة : دار المعرفة ، ١٩٦٥ .

١٠٣- أنور الجندى ، أصالة الفكر العربى الاسلامى في مواجهة الغزو الثقافى
القاهرة : المجلس الاعلى للشئون الاسلامية ، رجب ١٣٨٩هـ - سبتمبر
١٩٦٩م .

١٠٤- أوستن رانى ، قنوات السلطة ، ترجمة : موسى جعفر ، بغداد : دار
الشئون الثقافية العامة ، ١٩٨٦ .

١٠٥- بدر الدين بن جماعة ، تحرير الاحكام في تدبير أهل الاسلام ، تحقيق :
د . فؤاد عبد المنعم أحمد ، قطر : رئاسة المحاكم الشرعية ، ١٩٨٥ .

١٠٦- برهان غيون ، المسألة الطائفية ومشكلة الاقليات ، بيروت : دار الطليعة
١٩٧٩ .

١٠٧- تقى الدين البنهانى ، نظام الحكم في الاسلام ، القدس : منشورات حزب
التحرير ، بيروت : دار الكشف ، مطابع دار السياسة ، ١٩٥٣ .

١٠٨- ——— ، الشخصية الاسلامية ، د . م ، دار السياسة للطباعة ، د . ت

١٠٩- ——— ، نظام الاسلام ، منشورات حزب التحرير ، ط ٧ ، ١٣٧٢هـ

١١٠- توفيق الشاوى ، سيادة الشريعة الاسلامية في مصر ، القاهرة : الزهراء
للإعلام العربى ، ١٩٨٧ .

١١١- توفيق عبد الغنى الرصاص ، أسس العلوم السياسية في ضوء الشريعة
الاسلامية ، القاهرة : الهيئة المصرية العامة للكتاب ، ١٩٨٦ .

١١٢- الجاحظ ، العثمانية ، تحقيق : عبد السلام هارون ، القاهرة : دار الكاتب
العربى ، ١٩٥٥ .

١١٣- ——— ، رسالة في الحجاب والنهى عنه « ضمن رسائل الجاحظ »
تحقيق وجمع : عبد السلام هارون ، القاهرة : انبأى الحلبي ، ط ١ ، ١٩٥٨ .

١١٤- جاك بولان ، وجهها لوجه مع القومية العربية ، ترجمة غياث حجار
بيروت : دار الاتحاد ، ١٩٦٢ .

١١٥- جلال الدين السيوطى ، تقرير الاستناد في تفسير الاجتهاد : تحقيق :
د . فؤاد عبد المنعم ، الاسكندرية : دار الدعوة ، ١٤٠٣هـ .

- ١١٦- _____ ، الاشباه والنظائر ، القاهرة : مصطفى البابي الحلبي ، ط
الاخيرة ، ١٣٧٨ هـ - ١٩٥٩ م .
- ١١٧- _____ ، كتاب الرد على من اخلد الى الارض وجهل أن الاجتهاد في
كل عصر فرض ، الجزائر : المطبعة الثعالبية ، ١٣٢٥ هـ - ١٩٠٧ م .
- ١١٨- جلال الدين العمري ، الامر بالمعروف والنهي عن المنكر ، تعريب : محمد
أجمل أيوب الاصلاحى ، الكويت : شركة الشعاع للنشر ، ١٩٨٠ .
- ١١٩- جمال البنا ، الحكم بالقرآن وقضية تطبيق الشريعة ، القاهرة : دار
الفكر الاسلامى ، ١٩٨٦ .
- ١٢٠- _____ ، سيادة القانون : رؤية لمضمون الحكم ، د.م.ن .
مطبوعات الاتحاد الاسلامى الدولى للعمل ، د.ت .
- ١٢١- جورج بوردو ، الدولة ، ترجمة . د. سليم حداد ، بيروت : المؤسسة
الجامعية للدراسات ، ١٩٨٥ م .
- ١٢٢- جورج جبور ، العروبة ومظاهر الانتقاء الاخرى في الدساتير الراهنة
للأقطار العربية ، دمشق : وزارة الثقافة والارشاد القومى ، ١٩٧٦ .
- ١٢٣- جورج قرم ، تعدد الاديان وأنظمة الحكم : دراسة سوسولوجية
وقانونية بيروت : دار النهار ، ١٩٧٩ .
- مطابع جامعة الامام ، ١٤٠٤ هـ - ١٩٨٤ م .
الجديدة ، ط ٣ ، ١٩٧٧ .
- ١٢٤- جودت سعيد ، حتى يغيروا ما بأنفسهم ، القاهرة : مطبعة الحسين
الجديدة ، ط ٣ ، ١٩٧٧ .
- ١٢٥- د. حازم عبد المتعال الصعيدى ، الاسلام والخلافة في العصر الحديث ،
القاهرة : مكتبة الآداب ، ١٩٨٤ .
- ١٢٦- د. حازم زكى نسيبة ، القومية العربية : فكرتها - نشأتها - تطورها .
ترجمه : عبد اللطيف شرارة ، بيروت : المكتبة الاهلية ، ط ٢ ، ١٩٦٢ .
- ١٢٧- د. حامد عبد الله ربيع (تحقيق وتعليق وتقديم) ، سلوك المالك
في تدبير المالك لابن أبى الربيع ، القاهرة : دار الشعب .
١٤٠٠ هـ - ١٩٨٠ م .
- ١٢٨- _____ ، مستقبل الاسلام السياسى ، بغداد : المنظمة العربية

للتربية والثقافة والعلوم ، معهد البحوث والدراسات العربية ، ١٩٨٣ .

١٢٩- ——— ، الاسلام والقوى الدولية ، القاهرة : دار الموقف العربى ، ١٩٨١ .

١٣٠- حسن احمد مرعى ، « الاجتهاد في الشريعة الاسلامية » ، ضمن .
الاجتهاد في الشريعة الاسلامية وبحوث أخرى مقدمة لمؤتمر الفقه
الاسلامى الذى عقدته جامعة الامام بن سعود الاسلامية ، الرياض :
مطابع جامعة الامام ، ١٤٠٤ هـ - ١٩٨٤ م .

١٣١- حسن كتيبى ، سياستنا وأهدافنا ، جدة : دار الشروق ، ١٤٠١ هـ -
١٩٨١ م .

١٣٢- د . حسين فوزى النجار ، الاسلام والسياسة ، القاهرة : دار الشعب ،
١٩٧٨ .

١٣٣- د . حسين مؤنس ، الحضارة ، سلسلة عالم المعرفة ، الكويت . المجلس
الوطنى للثقافة ، المحرم ١٣٩٨ هـ يناير ١٩٧٨ م .

١٣٤- د . حورية مجاهد ، الفكر السياسى من أفلاطون الى محمد عبيده ،
القاهرة : مكتبة الانجلو المصرية ، ١٩٨٦ .

١٣٥- ——— ، الاستعمار كظاهرة عالمية ، القاهرة : عالم الكتب .
١٩٨٥ .

١٣٦- خالد محمد خالد ، من هنا نبدأ ، القاهرة : دار الفكر العربى ، ط ٦ ،
١٩٥٢ .

١٣٧- الخطيب البغدادى ، اقتضاء العلم والعمل ، تحقيق : محمد ناصر الدين
الالبانى ، دمشق - بيروت : المكتب الاسلامى ، ط ٤ ، ١٣٩٧ هـ .

١٣٨- د . خليل أحمد خليل ، العرب والقيادة : بحث اجتماعى فى معنى
السلطة ودور القائد ، بيروت : دار الحداثة ، ١٩٨١ م .

١٣٩- خليل عبد الكريم ، لتطبيق الشريعة . . لا للحكم ، كتاب الاهالى ،
القاهرة : جريدة الاهالى ، مايو ١٩٨٧ .

١٤٠- الخمينى (آية الله) ، من هنا المنطلق : مجموعة رسائل حيوية ،
بيروت : دار التوجيه الاسلامى ، ط ٢ ، ١٣٩٩ هـ .

١٤١- دستور الجمهورية الاسلامية الايرانية ، طهران : دار الشهيد ، ١٩٧٩م .

١٤٢- الراغب الاصفهاني ، كتاب الزريعة الى مكارم الشريعة ، تحقيق ودراسة : د . أبو اليزيد العجمي ، القاهرة : دار الصحوة ، المنصورة : دار الوفاء ، ١٤٠٥هـ - ١٩٨٥م .

١٤٣- ————— المفردات في غريب القرآن ، تحقيق وضبط : محمد سيد كيلاني ، بيروت : دار المعرفة ، د . ت .

١٤٤- د . رضوان السيد ، الامة وانجماعة والسلطة : دراسات في الفكر السياسي العربي الاسلامي ، بيروت : دار اقرأ ، ١٤٠٤هـ - ١٩٨٤م .

١٤٥- د . رمزي زكي ، المشكلة السكانية وخرافة المالتوسية الجديدة ، سلسلة عام المعرفة ، الكويت : المجلس الوطني للثقافة ، ديسمبر ١٩٨٤ .

١٤٦- د . زكي نجيب محمود ، تجديد الفكر العربي ، بيروت - القاهرة : دار الشروق ، ط ٦ ، ١٩٨٠م .

١٤٧- الزمخشري ، الكشف عن حقائق غوامض التنزيل ، القاهرة : المطبعة البهية المصرية ، ١٣٤٣هـ .

١٤٨- الساعاتي ، منحة المعبود بترتيب مسند أبي داود ، القاهرة : المطبعة المنبرية ، ١٣٧٢هـ .

١٤٩- سعد جمعة ، الله أو الدمار ، القاهرة : المختار الاسلامي ، ١٩٧٩ .

١٥٠- د . سعد الدين ابراهيم ، مصر في ربع قرن ١٩٥٢ - ١٩٧٧م (دراسات في التنمية والتغير الاجتماعي) ، بيروت : معهد الانماء العربي ، ١٩٨١م .

١٥١- ————— ، النظام الاجتماعي العربي الجديد ، بيروت : مركز دراسات الوحدة العربية ، ١٩٨٢م .

١٥٢- سعيد حوى ، جند الله ثقافة وأخلاقا ، القاهرة : مكتبة وهبة ، ط ٣ ، ١٤٠٠هـ - ١٩٨٠م .

١٥٣- ————— ، في الامرة والامير ، القاهرة : دار السلام للطباعة والنشر ،

ط ٢ ، ١٤٠٣ هـ - ١٩٨٣ م .

١٥٤- _____ ، كى لا نمضى بعيدا عن احتياجات العصر ، القاهرة :
دار السلام للطباعة ، ١٩٨٤ م .

١٥٥- د . سمير أيوب ، تأثيرات الايدلوجيات في علم الاجتماع ، بيروت :
معهد الانماء العربى ، ١٩٨٣ م .

١٥٦- د . السيد أحمد فرج ، جذور العلمانية ، المنصورة : دار الوفا ،
للطباعة ، ١٩٨٥ .

١٥٧- د . سيد دسوقي حسن ، د . محمد محمود سفر ، ثغرة في الطريق
المسدود : دراسة في البعث الحضارى ، القاهرة : دار آفاق الغد ،
١٤٠١ هـ - ١٩٨١ م .

١٥٨- سيد قطب ، في ظلال القرآن ، القاهرة : دار احياء الكتب العربية ، د . ت .

١٥٩- _____ ، معالم في الطريق ، بيروت : دار الشروق ، د . ت .

١٦٠- _____ ، مقومات التصور الاسلامى ، بيروت - القاهرة : دار
الشروق ، ١٩٨٦ م .

١٦١- السيد ياسين ، « التوازن الطبقي في فكر النخبة السياسية بين الادراك
والممارسة » ، ضمن مصر في ربع قرن ٥٢ - ١٩٧٧ (دراسات في
التنمية والتغير الاجتماعى ، تحرير : د . سعد الدين ابراهيم ، بيروت :
معهد الانماء العربى ، ١٩٨١ م .

١٦٢- سيف الدين الآمدى ، الاحكام في اصول الاحكام ، القاهرة :
دار الحديث ، د . ت .

١٦٣- الشافعى (الامام) ، الرسالة ، تحقيق وشرح : أحمد محمد شاكر ،
القاهرة : دار التراث ، ط ٢ ، ١٩٧٩ م .

١٦٤- _____ ، الرسالة ، القاهرة : مصطفى البابى الحلبى ، ط ٢ ،
١٩٨٣ م .

١٦٥- _____ ، جماع العلم ، تحقيق : أحمد محمد شاكر ، القاهرة :
مطبعة المعارف ، ١٩٤٠ .

١٦٦- شاه ولي الله الدهلوى ، الانصاف في بيان أسباب الاختلاف ، ضمن مجموعة رسائل للمؤلف ، القاهرة . مطبعة شركة المطبوعات العلمية ، ١٣٢٧ هـ .

١٦٧- شلبى العيسى ، الوحدة العربية من خلال التجربة ، بيروت : المؤسسة العربية للدراسات والنشر ، ١٩٧١ م .

١٦٨- ——— ، عروبة الاسلام وعالميته ، بيروت : دار الطليعة ، بغداد : مكتبة التحرير ، ط ٣ ، ١٩٨٥ م .

١٦٩- ——— ، العلمانية والدولة الدينية ، بغداد : دار الشئون الثقافية ، ١٩٨٦ م .

١٧٠- د . شعبان محمد اسماعيل ، التشريع الاسلامى : مصادره وأطواره ، القاهرة : د . ن ، ١٩٧٧ م .

١٧١- الصادق المهدي ، الفكر الاسلامى والدولة الحديثة ، الخرطوم : منشورات الامة ، د . ت .

١٧٢- ——— ، العقوبات الشرعية وموقعها من النظام الاجتماعى الاسلامى ، الخرطوم : منشورات الامة ، مطبعة النور ، د . ت .

١٧٣- صالح بن عبد الله العبود ، فكرة التوبة على ضوء الاسلام ، الرياض : دار طيبة ، ١٤٠١ هـ .

١٧٤- صدام حسين ، التراث العربى والمعاصرة ، بغداد : دار الحرية للطباعة ، ١٩٨٠ م .

١٧٥- صلاح أبو اسماعيل ، « الجوانب الاجتماعية في حياة عمر وصلتها بالعصر الحاضر ، ضمن : عمر : نظرة عصرية جديدة » ، بيروت : المؤسسة العربية للدراسات والنشر ، ط ٢ ، ١٩٧٨ م .

١٧٦- د . صلاح الدين دبوس ، الخليفة توليته وعزله : اسهام في النظرية الدستورية الاسلامية : دراسة مقارنة بالنظم الدستورية الغربية ، الاسكندرية : مؤسسة الثقافة الجامعية ، د . ت .

١٧٧- د . صفوت حسن لطفى وآخرون ، فتنة العصر الحديث (تطبيق الشريعة الاسلامية بين الحقيقة وشعارات الفتنة) القاهرة : دار

الثقافة العربية للطباعة ، ١٩٨٧م .

١٧٨- صفى الرحمن المباركفورى ، الاحزاب السياسية في الاسلام ، القاهرة : دار الصحوة ، ١٩٨٧م .

١٧٩- د . طه جابر فياض العلوانى ، أدب الاختلاف في الاسلام ، كتاب الامة ، قطر : رئاسة المحاكم الشرعية والشتون الدينية ، جمادى الاولى ١٤٠٥هـ .

١٨٠- _____ ، الاجتهاد والتقليد في الاسلام ، القاهرة : دار الانصار ، ١٩٧٦م .

١٨١- د . عائشة عبد الرحمن ، القرآن وقضايا الانسان ، بيروت : دار العلم للملايين ، ١٩٧٢م .

١٨٢- _____ ، مقدمة في المنهج ، القاهرة : معهد البحوث والدراسات العربية ، قسم البحوث والدراسات العربية ، ١٩٧١م .

١٨٣- عادل حسين وآخرون ، التنمية العربية : الواقع الراهن والمستقبل ، بيروت : مركز دراسات الوحدة العربية ، ١٩٨٤م .

١٨٤- _____ ، نحو فكر عربى جديد ، القاهرة : دار المستقبل العربى ، ١٩٨٥م .

١٨٥- د . عارف أبو خليل ، العلاقات الخارجية في دولة الخلافة ، الكويت : دار الارقم ، ١٤٠٤هـ - ١٩٨٣م .

١٨٦- د . عبد الباسط عبد المعطى ، الوعى التنموى العربى : ممارسة بحثية القاهرة : دار الموقف العربى ، ١٩٨٣م .

١٨٧- _____ ، اتجاهات نظرية في علم الاجتماع ، سلسلة عالم المعرفة ، الكويت ، المجلس الوطنى للثقافة ، أغسطس ١٩٨١ .

١٨٨- القاضى عبد الجبار ، شرح الاصول الخمسة ، تحقيق : عبد الكريم عثمان ، القاهرة : ١٩٦٥م .

١٨٩- _____ ، المغنى في أبواب العدل والتوحيد ، القاهرة : الدار القومية للتأليف والترجمة والنشر ، ١٩٦٢م .

- ١٩٠- د. عبد الجليل عيسى ، ما لا يجوز فيه الخلاف بين المسلمين ،
القاهرة : مكتبة الشعب ، ط ٤ ، ١٩٧٤م .
- ١٩١- عبد الجواد يس ، مقدمة في فقه الجاهلية المعاصر ، القاهرة : الزهرة ،
للاعلام العربى ، ١٩٨٦م .
- ١٩٢- د. عبد الحليم سليمان ربيع ، موجز الاحكام في علاقة المسلمين ببعضهم
وغيرهم في دار الحرب ، القاهرة : دار الهدى ، ١٤٠١هـ - ١٩٨١م .
- ١٩٣- د. عبد الحليم عويس ، الاسلام كما ينبغى أن تؤمن به ، القاهرة :
دار الصحوة ، ١٩٨٥م .
- ١٩٤- د. عبد الحميد اسماعيل الانصارى ، الشورى وأثرها في الديمقراطية ،
القاهرة : المطبعة السلفية ، ١٩٨١م .
- ١٩٥- عبد الرحمن تاج ، السياسة الشرعية والفقه الاسلامى ، القاهرة :
مطبعة دار التأليف ، ١٩٥٣م .
- ١٩٦- عبد الرحمن عبد الخالق ، الحدود الشرعية : كيف نطبقها . . ومتى ؟
القاهرة - بنها : دار القلم ، ١٩٨١م .
- ١٩٧- ——— ، الحد الفاصل بين الايمان والكفر ويليه دراسة في الولا،
والبراء ، القاهرة - بنها : دار القلم ، ١٤٠١هـ .
- ١٩٨- عبد الرحمن الكواكبي ، طبائع الاستبداد ، ومصارع الاستعباد ، ضمن
الاعمال الكاملة لعبد الرحمن الكواكبي ، دراسة وتحقيق : د. محمد
عمارة ، بيروت : المؤسسة العربية للدراسات والنشر ، ١٩٧٥م .
- ١٩٩- عبد الرؤوف المناوى ، التيسير بشرح الجامع الصغير ، مصر : دار
المطبعة العامة ، ١٢٨٦هـ .
- ٢٠٠- عبد العزيز البدرى ، الاسلام بين العلماء والحكام ، المدينة المنورة :
منشورات المكتبة العلمية ، ١٩٦٦م .
- ٢٠١- ——— ، حكم الاسلام في الاشتراكية ، المدينة المنورة ، المكتبة
العلمية ، ط ٢ ، ١٩٦٥م .
- ٢٠٢- د. عبد العزيز الخياط ، شروط الاجتهاد ، القاهرة - حلب : دار السلام
للطباعة ، ١٩٨٦م .

٢٠٣- عبد العلى الانصارى ، فواتح الرحموت شرح مسلم الثبوت ، طبع مع المستصفى من علم الاصول للامام الغزالى ، القاهرة : المطبعة الاميرية ، ١٣٣٢ هـ .

٢٠٤- عبد القادر عودة ، الاسلام وأوضاعنا السياسية ، القاهرة : المختار الاسلامى ، ط ٣ ، ١٩٧٨ م .

٢٠٥- ——— ، الاسلام وأوضاعنا القانونية ، القاهرة : المختار الاسلامى ، ط ٥ ، ١٩٧٧ م .

٢٠٦- ——— ، التشريع الجنائى مقارنا بالقانون الوضعى ، الاسكندرية : مطبعة دار نشر الثقافة ، ١٣٦٨ هـ .

٢٠٧- د . عبد القادر هاشم رمزى ، الدراسات الانسانية في ميزان الرؤية الاسلامية : دراسة مقارنة ، قطر الدوحة : دار الثقافة ، ١٤٠٤ هـ - ١٩٨٤ م .

٢٠٨- د . عبد الكريم زيدان ، أصول الدعوة ، الاسكندرية : دار عمر بن الخطاب ، ط ٢ ، ١٣٩٥ هـ - ١٩٧٥ م .

٢٠٩- عبد الله بن الازرق ، بدائع السلك في طبائع الملك ، بغداد : منشورات وزارة الاعلام العراقية ، ١٩٦٧ م .

٢١٠- عبد الله جمال الدين ، تعريب السياسة الشرعية في حقوق الراعى وسعادة الرعية ، مصر : مطبعة الترقى ، ١٣١٨ هـ .

٢١١- د . عبد الله عبد المحسن التركي ، أسباب اختلاف الفقهاء ، القاهرة : مطبعة القاهرة ، ١٩٧٤ م .

٢١٢- عبد الله فهد النفيسى ، عندما يحكم الاسلام ، لندن : دار طه ، د . ت .

٢١٣- عبد الله ناصح علوان ، الى ورثة الانبياء والدعاة الى الله ، القاهرة : دار السلام للطباعة ، ط ٦ ، ١٩٨٣ م .

٢١٤- عبد المتعال الصعيدى ، المجددون في الاسلام من القرن الاول الى الرابع عشر ، ط ٢ ، القاهرة : مكتبة الآداب ، ١٩٦٢ م .

٢١٥- عبد الوهاب خلاف ، السياسة الشرعية او نظام الدولة في الشئون

الدستورية والخارجية والمالية ، القاهرة : دار الانصار ، ١٩٧٧م .

٢١٦- عبد الوهاب السبكي ، معيد النعم ومبيد النقم ، تحقيق وتعليق :
محمد علي النجار ، أبو زيد شلبي ، محمد أبو العيون ، القاهرة .
دار الكتاب العربي ، طباعة الازهر للنشر والتأليف ، ١٣٦٧هـ -
١٩٤٨م .

٢١٧- عبد الوهاب الشعراني ، تنبيه المغترين ، القاهرة : دار احياء الكتب
العربية ، عيسى البابي الحلبي ، د٠ ت .

٢١٨- عدنان النحوي ، ملامح الشورى في الدعوة الاسلامية ، السعودية :
الدمام : دار الاصلاح ، ١٤٠٠هـ .

٢١٩- _____ ، لقاء المؤمنين (١) ، السعودية : دار الاصلاح ، ١٤٠٣هـ -
١٩٨٣م .

٢٢٠- د٠ عدنان نعمة ، دولة القانون في اطار الشريعة الاسلامية ، بيروت :
المؤسسة الجامعية للدراسات ، ١٤٠٦هـ - ١٩٨٦م .

٢٢١- عز الدين أبو الحسن الشيباني بن الاثير ، الكامل في التاريخ ، بيروت :
دار صادر ، ١٩٦٥م .

٢٢٢- د٠ عصمت سيف الدولة ، النظام النيابي ومشكلة الديمقراطية .
القاهرة : القاهرة للثقافة العربية ، ١٩٧٦م .

٢٢٣- _____ ، عن العروبة والاسلام ، القاهرة : مركز دراسات الوحدة
العربية : دار المستقبل العربي ، ط ٢ ، ١٩٨٦م .

٢٢٤- علي بن أبي طالب (ر) نهج البلاغة ، تحقيق : الامام محمد عبده
القاهرة : دار الشعب ، د٠ ت .

٢٢٥- علي بن محمد أبي العز الحنفى ، مختصر شرح العقيدة الطحاوية ،
اختصره بعض العلماء وحققه محمد ناصر الدين الالبانى ، الاسكندرية :
دار عمر بن الخطاب ، د٠ ت .

٢٢٦- د٠ علي جريشة ، اصول الشريعة الاسلامية : مضمونها وخصائصها .
القاهرة : مكتبة وهبة ، ١٩٧٩م .

- ٢٢٧- _____ ، أركان الشرعية الاسلامية : حدودها وآثارها ، القاهرة : مكتبة وهبة ، ١٩٧٩م .
- ٢٢٨- _____ ، مصادر الشرعية الاسلامية ، القاهرة : مكتبة وهبة . ١٩٧٩م .
- ٢٢٩- _____ ، شريعة الله حاكمه ليس بالحدود وحدها ، القاهرة : مكتبة وهبة ، ١٩٧٧م .
- ٢٣٠- _____ ، المشروعية الاسلامية العليا ، القاهرة : مكتبة وهبة . ١٩٧٦م .
- ٢٣١- _____ ، اعلان دستورى اسلامى ، النصورة : الوفاء للطباعة والنشر ، ١٩٨٥م .
- ٢٣٢- د . على الدين هلال ، « تطور الايدولوجية الرسمية في مصر : الديمقراطية والاشتراكية ، ضمن مصر في ربع قرن ٥٢ - ١٩٧٧ (دراسات في التنمية والتغير الاجتماعى) ، تحرير : د . سعد الدين ابراهيم ، بيروت : معهد الانماء العربى ، ١٩٨١م .
- ٢٣٣- _____ ، التجديد في الفكر السياسى المصرى (أصول الفكرة الاشتراكية ١٨٨٢ - ١٩٢٢) ، القاهرة : معهد البحوث والدراسات العربية ، ١٩٧٥م .
- ٢٣٤- د . على شريعتى ، العودة الى الذات ، ترجمة : د . على ابراهيم الدسوقي شتا ، القاهرة : الزهراء للاعلام العربى ، ١٩٨٦م .
- ٢٣٥- د . على عبد الحليم محمود ، المسجد وأثره في المجتمع ، القاهرة : دار المعارف ، ١٩٧٦م .
- ٢٣٦- على عبد الرازق الاسلام وأصول الحكم : دراسة ووثائق ، جمع وتقديم وتعليق : د . محمد عمارة ، بيروت : المؤسسة العربية للدراسات والنشر ، ١٩٧٢م .
- ٢٣٧- د . عماد الدين خليل ، تهافت العلمانية ، بيروت : مؤسسة الرسالة ، ١٩٨٣م .
- ٢٣٨- _____ ، مؤشرات حول الحضارة الاسلامية ، القاهرة : دار

الصحوة للنشر ، د٠ ت٠

٢٣٩- _____ ، القيادة والسلطة في التاريخ الاسلامى ، القاهرة : مكتبة
النور ، ١٩٨٥م٠

٢٤٠- _____ ، مدخل الى موقف القرآن الكريم من العلم ، بيروت :
مؤسسة الرسالة ، ط ٢ ، ١٩٨٥م٠

٢٤١- _____ ، ملامح الانقلاب في خلافة عمر بن عبد العزيز ، بيروت :
الدار العلمية ، ١٩٧٠م٠

٢٤٢- عمر التلمسانى ، الحكومة الدينية ، القاهرة : دار الاعتصام ، ١٩٨٥م٠

٢٤٣- د٠ عمر عبد الرحمن ، اصول الحكم واحكامهم ، القاهرة : الجماعة
الاسلامية ، ١٤٠٤هـ - ١٩٨٣م٠

٢٤٤- عمر عبيد حسنة ، نظرات في مسيرة العمل الاسلامى ، كتاب الامة
« العدد الثامن » ، قطر : رئاسة المحاكم الشرعية والشئون الدينية .
المحرم ١٤٠٥هـ٠

٢٤٥- د٠ عمر فروخ ، تجديد في المسلمين لا في الاسلام ، بيروت : دار الكتاب
العربى ، ١٤٠١هـ - ١٩٨١م٠

٢٤٦- د٠ فاروق أحمد حسوقى ، استخلاف الانسان في الارض ، الاسكندرية :
دار الدعوة ، د٠ ت٠

٢٤٧- د٠ فاروق عبد السلام ، الاسلام والاحزاب السياسية ، القاهرة :
مكتب قليوب للطباعة ، ١٩٧٨م٠

٢٤٨- _____ ، أزمة الحكم في العالم الاسلامى ، القاهرة : مطبعة
الفجالة ، ١٩٨١م٠

٢٤٩- د٠ فاروق يوسف ، دراسات في الاجتماع السياسى ، القاهرة : مكتبه
عين شمس ، ١٩٨١م٠

٢٥٠- د٠ فتحى الدرينى ، خصائص التشريع في السياسة والحكم ، بيروت :
مؤسسة الرسالة ، ١٩٨٢م٠

- ٢٥١- د. فتحى عبد الكريم ، الدولة والسيادة في الفقه الاسلامى : دراسات مقارنة ، القاهرة : مكتبة وهبة ، ط ٢ ، ١٩٨٤م .
- ٢٥٢- فردريك هرتز ، القومية في التاريخ والسياسة ، ترجمة : عبد الكريم أحمد ، القاهرة : دار الكتاب العربى ، ١٩٦٨م .
- ٢٥٣- د. فؤاد محمد شبل ، منهاج توينبى التاريخى ، القاهرة : المؤسسة المصرية العامة للتأليف ، ١٩٦٨م .
- ٢٥٤- د. فؤاد محمد الفادى ، نظرية الدولة في الفقه السياسى الاسلامى : دراسة مقارنة بالنظم الدستورية المعاصرة ، القاهرة : دار مرزوق للطباعة ، ١٩٨٣م .
- ٢٥٥- _____ ، مبدأ المشروعية وضوابط خضوع الدولة للقانون ، في الفكر الاسلامى ، القاهرة : مطبعة دار نشر الثقافة ، ١٩٧٣م .
- ٢٥٦- قدامة بن جعفر ، الخراج وصناعة الكتابة ، شرح وتعليق : د. محمد حسين الزبيدى ، الجمهورية العراقية : وزارة الاعلام ، دار الرشيد للنشر ، ١٩٨١م .
- ٢٥٧- د. كليم صديقى ، « ما بعد الدول القومية الاسلامية » ، ضمن : الحركة الاسلامية : قضايا وأهداف ، ترجمة ظفر الاسلام خان ، لندن : منشورات المعية الاسلامى ، ١٩٨١م .
- ٢٥٨- مارتين كرامر ، « المؤسسة الدينية المصرية في أزمة » ، ضمن : المعارضة والحكم في عهد السادات ، القاهرة : انهيئة العامة للاستعلامات ، د. ت .
- ٢٥٩- الامام مالك ، رسالة الامام مالك الى امير المؤمنين هارون الرشيد ، القاهرة : مطابع النشر العربى ، د. ت .
- ٢٦٠- مالك بن نبي ، وجهة العالم الاسلامى ، ترجمة : د. عبد الصبور شاهين ، بيروت : دار الفكر ، ط ٢ ، ١٩٧٠م .
- ٢٦١- _____ ، مشكلة الافكار في العالم الاسلامى ، ترجمة : محمد عبد العظيم على ، القاهرة : مكتبة عمار ، ١٩٧١م .
- ٢٦٢- _____ ، شروط النهضة ، ترجمة عمر كامل مستقاوى ، د. عبد الصبور شاهين ، القاهرة : دار الفكر ، ط ٣ ، ١٩٦٩م .

- ٢٦٣- _____ ، المسلم في عالم الاقتصاد ، بيروت : دار الشروق ،
١٩٧٨م .
- ٢٦٤- _____ ، دور المسلم ورسالته في الثلث الاخير من القرن العشرين ،
طرابلس - دمشق : دار الفكر ، ١٩٧٨م .
- ٢٦٥- _____ ، الصراع الفكرى في البلاد المستعمرة ، بيروت : دار الفكر ،
ط ٢ ، ١٩٦٩م .
- ٢٦٦- _____ ، ميلاد مجتمع (شبكة العلاقات الاجتماعية) ، ترجمة :
عبد الصبور شاهين ، القاهرة : مطبعة دار الجهاد ، ١٩٦٢م .
- ٢٦٧- مجدى فتحى السيد ، التوبة النصوح ، طنطا : مكتبة الصحابة ،
١٤٠٦هـ .
- ٢٦٨- (محسن عبد الحميد ، المذهبية الاسلامية والتغيير الحضارى ، كتاب
الامة ، العدد (٦) ، قطر : رئاسة الشؤون الدينية ، جمادى الآخرة ،
١٤٠٢هـ .
- ٢٦٩- _____ ، تجديد الفكر الاسلامى ، القاهرة : دار الصحوة
للنشر ، ١٩٨٥ .
- ٢٧٠- _____ ، أزمة المثقفين تجاه الاسلام ، القاهرة : دار الصحوة
للنشر ، ١٩٨٤ .
- ٢٧١- محفوظ ابراهيم فرج ، التشريع الاسلامى في مدينة الرسول (ص)
القاهرة : دار الاعتصام ، ١٩٨٣ .
- ٢٧٢- د . محمد ابراهيم الفيومى ، تأملات في أزمة العقل العربى ، القاهرة
مكتبة الانجلو المصرية ، ١٩٨٣ .
- ٢٧٣- محمد اقبال ، تجديد التفكير الدينى ، ترجمة : عباس محمود ، القاهرة :
الهيئة العامة للتأليف والنشر ، ١٩٥٤ .
- ٢٧٤- محمد أسد ، منهاج الاسلام في الحكم ، نقلة الى العربية : منصور محمد
ماضى ، بيروت : دار العلم للملايين ، ط ٥ ، ١٩٧٨ .
- ٢٧٥- محمد باقر الصدر ، خلافة الانسان وشهادة الانبياء ، بيروت : دار

التعارف للمطبوعات ، ١٩٧٩ .

٢٧٦- _____ ، منابع القدرة في الدولة الاسلامية ، بيروت : دار التعارف للمطبوعات ، ط٢ ، ١٩٧٩ .

٢٧٧- _____ ، المدرسة القرآنية . بيروت : دار التعارف للمطبوعات ط١ ، ١٩٨١ .

٢٧٨- محمد البشير الابراهيمى ، عيون البصائر (من آثاره) ، جمع وتقديم : أحمد طالب الابراهيمى ، الجزائر : الشركة الوطنية للنشر والتوزيع ط٢ ، ١٩٧٠ .

٢٧٩- محمد بن سعد ، كتاب الطبقات الكبير ، القاهرة : دار التحرير ، د٠ ت .
٢٨٠- محمد بن سعد الشويعر ، تطبيق الشريعة طريق الامن والعزة ، القاهرة : دار الصحوة ، ١٩٨٧ .

٢٨١- محمد بن أحمد القرشى (ابن الاخوة) ، معالم القربة في أحكام الحسبه تحقيق : د٠ محمد محمود شعبان ، صديق أحمد عيسى المطيعى ، القاهرة : الهيئة العامة للكتاب ، ١٩٧٦ .

٢٨٢- محمد بن سعيد بن سالم القحطان . الولاء والبراء في الاسلام : مفاهيم عقيدة السلف ، مكة المكرمة ، د٠ ن ، ١٤٠٢ هـ .

٢٨٣- محمد بن على الشوكانى أمناء الشريعة وثلاث عشرة رسالة أخرى تحقيق وتقديم : د٠ ابراهيم ابراهيم هلال ، القاهرة : دار النهضة العربية ، ١٩٧٦ .

٢٨٤- _____ ، طلبة العلم وطبقات المتعلمين « أدب الطلب ومنتهى الارب » د٠ م٠ ن ، دار الارقم ، د٠ ت .

٢٨٥- محمد جلال كشك ، السعوديون والحل الاسلامى (مصدر الشرعية للنظام السعودى) ، القاهرة : المطبعة الفنية ط٤ ، ١٤٠٤ هـ - ١٩٨٤ م .

٢٨٧- محمد حسين فضل الله ، الاسلام ومنطق القوة ، بيروت : المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر ، ط٣ ، ١٩٨٥ .

٢٨٧- _____ ، الحوار في القرآن : تواعده - أساليبه - معطياته ، بيروت : المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر ، ط٣ ، ١٩٨٥ .

٢٨٨- د. محمد حميد الله ، مجموعة الوثائق السياسية في العهد النبوي والخلافة الراشدة ، القاهرة : مطبعة لجنة التأليف والترجمة والنشر ١٩٤١ .

٢٨٩- د. محمد رافت عثمان ، رياسة الدولة في الفقه الاسلامي ، القاهرة : دار الكتاب الجامعي ، ١٩٧٥م .

٢٩٠- د. محمد رشدي اسماعيل ، العلاقات الفردية والدولية في الاسلام القاهرة : عيسى البابي الحلبي ، ١٩٧٤م .

٢٩١- محمد رفاعي سرور ، حكمة الدعوة ، القاهرة : مكتبة وهبة ، د.ت .

٢٩٢- محمد سعيد العرفي ، سر انحلال الامة العربية ووهن المسلمين ، دمشق : مطبعة ابن زيدون ، ١٣٥١هـ .

٢٩٣- محمد سليمان ، كتاب أخلاق العلماء ، القاهرة : د.ن ، د.ت .

٢٩٤- ——— ، باي شرع تحكم ؟ ، القاهرة : المطبعة الاميرية ، ١٩٣٦ .

٢٩٥- د. محمد سليم العوا ، في النظام السياسي للدولة الاسلامية ، القاهرة : المكتب المصري الحديث ، ط ٦ ، ١٩٨٣ .

٢٩٦- ——— ، في اصول النظام الجنائي الاسلامي ، القاهرة : دار المعارف ، ط ٢ ، ١٩٨٣ .

٢٩٧- ——— ، الاقباط والاسلام (حوار) ، بيروت : دار الشروق ١٩٨٧م .

٢٩٨- د. محمد السيد الجيلند ، نظرية المنطق بين فلاسفة الاسلام واليونان القاهرة : مطبعة التقدم ، ط ٢ ، ١٩٨٥ .

٢٩٩- محمد شمس الدين الذهبي ، كتاب الكبائر ، حلب : دار الوعي ، ١٣٩٦ .

٣٠٠- د. محمد ضياء الدين الرئيس ، النظريات السياسية الاسلامية ، القاهرة :

دار المعارف ، ط ٤ ، ١٩٦٧ .

٣٠١- د. محمد طه بدوي ، بحث في النظام السياسي الاسلامي ، ردا على المستشرق الانجليزي ارنولد ، ضمن مناهج المستشرقين في الدراسات

- العربية الاسلامية ، الرياض : المنظمة العربية للتربية والثقافة والعلوم
مكتب التربية العربي لدول الخليج ، ج١ ، ١٩٨٥ .
- ٣٠٢- د. محمد عابد الجابري ، الخطاب العربي المعاصر ، دراسة تحليلية نقدية
الدار البيضاء ، المركز الثقافي العربي ، بيروت : دار الطليعة ، ١٩٨٢ .
- ٣٠٣- محمد عبد الرحمن عوض ، فقه الكلمة ومسئوليتها في القرآن والسنة
القاهرة : دار الانصار ، ١٣٩٩ هـ .
- ٣٠٤- _____ ، الفرعونية كما صورها القرآن ، القاهرة : مكتبة السلام
العالمية ، ١٩٨١ .
- ٣٠٥- د. محمد عمارة ، الاسلام وفلسفة الحكم : الخلافة ونشأة الاحزاب
الاسلامية ، بيروت : المؤسسة العربية للدراسات والنشر ، ١٩٧٧ .
- ٣٠٦- _____ عمر بن عبد العزيز ، خامس الخلفاء الراشدين ، القاهرة :
دار الهلال ، ١٩٧٨ .
- ٣٠٧- _____ ، الاسلام بين العثمانية والسلطة الدينية ، القاهرة :
دار ثابِت ، ١٩٨٢ .
- ٣٠٨- _____ ، الاسلام وحقوق الانسان : ضرورات لا حقوق ، عالم
المعرفة الكويت : المجلس الوطني للثقافة ، مايو ١٩٨٥ .
- ٣٠٩- محمد الغزالي ، الاسلام ، والاستبداد انسياسي ، القاهرة : دار الكاتب
العربي ، د.ت .
- ٣١٠- محمد فتحي عثمان ، من اصول الفكر السياسي الاسلامي ، بيروت :
مؤسسة الرسالة ، ١٩٧٩ م .
- ٣١١- _____ ، القيم الحضارية في رسالة الاسلام ، السعودية : الدار
السعودية للنشر ، ١٩٨٢ .
- ٣١٢- _____ ، حقوق الانسان بين الشريعة الاسلامية والفكر القانوني
الغربي ، بيروت : دار الشروق ، ١٩٨٢ .
- ٣١٣- د. محمد كمال امام ، اصول الحسنة في الاسلام : دراسة تأصيلية
مقارنة ، القاهرة : دار الهداية ، ١٩٨٦ .

- ٣١٤- د. محمد المبارك ، الدولة ونظام الحسبة عند ابن تيمية ، بيروت : دار الفكر ، ١٩٦٧ .
- ٣١٥- _____ ، الفكر الاسلامى الحديث في مواجهة الافكار الغربيه بيروت : دار الفكر ، ط ٢ ، ١٩٧٠ .
- ٣١٦- _____ ، المجتمع الاسلامى المعاصر ، بيروت : دار الفكر ، ١٩٧١ .
- ٣١٧- _____ ، نظام الاسلام (الحكم واندولة) ، بيروت : دار الفكر ط ٢ ، ١٩٧٤ .
- ٣١٨- محمد متولى الشعراوى ، الشورى والتشريع في الاسلام ، القاهرة : دار ثابت ، ديسمبر ١٩٨٠ .
- ٣١٩- د. محمد مجذوب ، الوحدة والديمقراطية في الوطن العربى ، بيروت : بارييس : منشورات عويدات ، ١٩٨٠ .
- ٣٢١- محمد مهدى شمس الدين ، العمانيه ، الكويت : مكتبة الالفين ، ط ٢ ، ١٩٨٣ .
- ٣٢٢- د. محمود الخالدى ، قواعد نظام الحكم في الاسلام ، الكويت : دار البحوث العلميه ، ١٩٨٠ .
- ٣٢٣- _____ ، معالم الخلافة في الفكر الاسلامى ، بيروت : دار الجيل عمان : مكتبة المحتسب ، ١٩٨٤ .
- ٣٢٤- _____ ، نقض النظام الديمقراطى ، بيروت : دار الجيل ، ١٩٨٤ .
- ٣٢٥- د. محمود خيرى عيسى ، د. بطرس بطرس غالى ، المدخل في علم السياسة ، القاهرة : مكتبة الانجلو المصرية ، ط ٥ ، ١٩٧٦ .
- ٣٢٦- محمود الشربينى ، تأملات في الشريعة الاسلاميه ، القاهرة : الهيئه المصريه العامه للكتاب ، ١٩٨٧ .
- ٣٢٧- محمود محمد شاكر ، أباطيل وأسمار ، القاهرة : مطبعة المدنى ، ط ٢ ج ١ ، ١٩٧٢ .
- ٣٢٨- _____ ، المتنبي : رسالة في الطريق الى ثقافتنا ، القاهرة : مكتبة الخانجي ، ١٩٨٧ .

٣٢٩- _____ ، رسالة في الطريق الى ثقافتنا ، القاهرة ، دار الهلال
اكتوبر ١٩٨٧ .

٣٣٠- د . محمود محمد عمارة ، فقه الدعوة من قصة موسى عليه السلام
القاهرة : مكتبة السلام العالمية ، ١٩٨٤ .

٣٣١- محيي الدين النووي ، رياض الصالحين من كلام سيد المرسلين ، القاهرة :
مطبعة محمد علي صبيح ، د . ت .

٣٣٢- _____ ، شرح الاربعين حديثا النووية في الاحاديث النبوية
القاهرة : الطوبجى للطباعة ، ١٩٨٤ .

٣٣٣- د . مصطفى حلمي ، نظام الخلافة في الفكر الاسلامي ، الاسكندرية :
دار الدعوة ١٩٧٧ .

٣٣٤- د . مصطفى كمال وصفى ، المشروعية في النظام الاسلامي : كتاب في
اصول التنظيم الاسلامي ، القاهرة : مطبعة الامانة ، ١٩٧٠ .

٣٣٥- _____ ، مصنفه النظم الاسلامية ، القاهرة : مكتبة وهبة ، ١٩٧٧ .

٣٣٦- _____ ، النظم الاسلامية السياسية ، القاهرة : عالم الكتب
١٩٧٨ .

٣٣٧- د . مصطفى محمد الطحان ، الفكر الحركي بين الاصال والانحراف
الكويت : مطبعة الفيصل الاسلامية - دار الوثائق ، ١٩٨٤ .

٣٣٨- مصطفى مشهور ، قضية الظلم في ضوء الكتاب والسنة ، الاسكندرية :
دار الدعوة ، ١٩٨٦ .

٣٣٩- معمر القذافي ، الكتاب الاخضر ، ليبيا : المنشأة الشعبية للنشر والتوزيع
ط ١ ، ١٩٨١ .

٣٤٠- د . المكاشفى الكباشي ، تطبيق الشريعة الاسلامية في السودان بين
الحقيقة والاثارة ، القاهرة : الزهراء للاعلام العربي ، ١٩٨٦ .

٣٤١- منير شفيق ، الاسلام وتحديات الانحطاط المعاصر ، لندر : دار طه
للنشر ، د . ت .

٣٤٢- _____ ، الاسلام في معركة الحضارة ، بيروت : دار الكلمة للنشر
ط٢ ، ١٩٨٣ .

٣٤٣- منير محمد رزق ، الشريعة الاسلامية من الاطلاق الى الشمول ، القاهرة :
منيركو للنشر ، ط٢ ، ١٩٨٦ .

٣٤٤- موريس فلورى ، روبير مانتران ، النظم السياسية في الدول العربية
ترجمة : مركز البحوث والمعلومات ، القاهرة : الهيئة العامة للاستعلامات
د٠ ت٠

٣٤٥- د٠ نجيب الكيلانى ، الطريق الى اتحاد اسلامى ، ليبيا : طرابلس
مكتبة النور ، ١٩٦٢ .

٣٤٦- هانى أحمد الدرديرى ، التشريع بين الفكرين الاسلامى والدستورى
القاهرة : الهيئة المصرية العامة للكتاب ، ١٩٧٦ .

٣٤٧- هيربرت أ٠ شيللز ، المتلاعبون بالعقول ، ترجمة : عبد السلام رضوان
عالم المعرفة ، الكويت : المجلس الوطنى للثقافة ، اكتوبر ١٩٨٦ .

٣٤٨- د٠ همام عبد الرحيم سعيد ، الفكر المنهجى عند المحدثين ، كتاب الامة
قطر : رئاسة المحاكم الشرعية ، المحرم ١٤٠٨ هـ .

٢٤٩- د٠ وهبه الزحيلي ، « تجديد الاجتهاد » ضمن : الاجتهاد والتجديد في
التشريع الاسلامى ، تاليف لجنة من الاساتذة : كمال القارزى وآخرين
تونس : الشركة التونسية للتوزيع ، د٠ ت٠

٣٥٠- _____ ، نظرية الضرورة الشرعية ، بيروت : مؤسسة الرسالة
ط٣ ، ١٩٨٢ .

٣٥١- _____ ، الاجتهاد في الشريعة الاسلامية ، ضمن بحوث : مؤتمر
الفقه الاسلامى ، جامعة الامام ، الرياض ، ١٤٠٤ هـ - ١٩٨٤ م .

٢٥٣- د٠ يحيى الجمل ، الانظمة السياسية المعاصرة ، القاهرة : بيروت :
دار الشروق ، ١٩٧٦ .

٣٥٣- _____ ، نظرية الضرورة في القانون الدستورى ، القاهرة :
دار النهضة العربية ، د٠ ت٠

٣٥٤- يوسف بن عبد البر ، جامع بيان العلم وفضله وما ينبغي في روايته وحمله ، القاهرة : دار الازرقم ، ١٩٧٨م .

٣٥٥- د . يوسف القرضاوى ، الحلول المستوردة وكيف جنت على أمتنا . القاهرة : مكتبة وهبة ، ط ٣ ، ١٩٧٧م .

٣٥٦- ——— غير المسلمين في مجتمع المسلمين ، القاهرة : مكتبة وهبة ، ١٩٧٧م .

✱ الدوريات العربية :

٣٥٧- د . أبو بكر قادر ، « الاقليات وحقوق الانسان » ، مجلة المسلم المعاصر . العدد (٣٠) ، جمادى الاولى - رجب ١٤٠٢ هـ .

٣٥٨- أبو الحسن الماوردى ، « تسهيل النظر وتعجيل الظفر في اخلاق الملك وسياسة الملك » - فصل في « سياسة الملك » تحقيق : د . رضوان السيد ، مجلة الفكر العربى ، بيروت : معهد الانماء العربى ، العدد (٢٣) ، السنة (٣) ، أكتوبر - نوفمبر ١٩٨١ .

٣٥٩- أبو عبد الله الحسين بن الحسن الحليمى ، « المنهاج في شعب الايمان » فصل « الامامة والواقع : ذكر أحكام التغلبين » ، مجلة الفكر العربى . العدد (٢٣) ، السنة (٣) ، بيروت : معهد الانماء العربى ، أكتوبر - نوفمبر ١٩٨١ .

٣٦٠- د . أحمد البغدادى ، « المضمون السياسى لفهوم الامة في القرآن » ، مجلة العلوم الاجتماعية ، الكويت ، يونيو ١٩٨٢م .

٣٦١- أحمد بن حجر ، « الحكم بغير ما أنزل الله والتحاكم الى شريعة الله » ، مجلة الامة ، قطر : رئاسة المحاكم الشرعية ، العدد ٢٨ ، يناير ١٩٨٣ .

٣٦٢- د . اسماعيل راجى الفارونى ، « صياغة العلوم الاجتماعية صياغة اسلامية » ، مجلة المسلم المعاصر ، العدد (٢٠) ، ذو القعدة - المحرم ١٤٠٠ هـ - أكتوبر - ديسمبر ١٩٧٩م .

٣٦٣- ——— « حقوق غير المسلمين في الدولة الاسلامية : الاوجه الاجتماعية والثقافة » ، مجلة المسلم المعاصر ، العدد (٢٦) ، جمادى الاولى - رجب ١٤٠١ هـ .

٣٦٤- ——— ، « جواهر الحضارة الاسلامية » ، مجلة المسلم المعاصر ، العدد (٢٧) ، يوليو - سبتمبر ١٩٨١ .

٣٦٥- توفيق الشاوى ، « الدولة والمجتمع في شريعة الاسلام » ، جريدة الشعب الاسبوعية ، القاهرة ١٨ أغسطس ١٩٨٧ .

٣٦٦- جلال عبد الله معوض ، « أزمة المشاركة السياسية في الوطن العربى » ، مجلة المستقبل العربى ، بيروت : مركز دراسات الوحدة العربية ، العدد (٥٥) ، سبتمبر ١٩٨٣ م .

٣٦٧- حسن ابو طالب ، « بنية السلطة السعودية وآلياتها » ، مجلة الطليعة ، القاهرة ، مارس ١٩٨٥ .

٣٦٨- حسنين توفيق ابراهيم ، « الدين الاسلامى والشرعية الاسلامية » ، مجلة اليقظة العربية ، العدد (١) ، السنة (٢) يناير ١٩٨٦ .

٣٦٩- خالد م . اسحاق ، « اسهام الاسلام في الفكر السياسى العالمى » ، مجلة المسلم المعاصر ، السنة (١٢) العدد (٤٥) ، المحرم - ربيع الاول ١٤٠٦ هـ ، سبتمبر - نوفمبر ١٩٨٥ م .

٣٧٠- ——— ، « الاحزاب السياسية ونمط القيادة في الدولة الاسلامية » ، المسلم المعاصر ، السنة (١١) ، العدد (٤٤) ، شوال - ذو الحجة ١٤٠٥ هـ - يوليو - سبتمبر ١٩٨٥ م .

٣٧١- السيد احمد فرج ، « مصطلح يثير الجدل علمانى وعلمانية : تاصيل معجمى » ، مجلة الحوار ، النمسا - باريس : السنة (١) ، العدد (٢) ، صيف ١٩٨٦ م - ١٤٠٦ هـ .

٣٧٢- الشريف المرتضى ، « مسألة في العمل مع السلطة » ، نشر وتقديم : ولفريد مادلونج ، ترجمة : د . رضوان السيد ، مجلة الفكر العربى . معهد الانماء العربى ، العدد (٢٣) ، السنة (٣) ، اكتوبر - نوفمبر ١٩٨١ م .

٣٧٣- طارق البشرى ، « حول حركة التجديد في التشريع الاسلامى في مصر » ، مجلة الحوار ، النمسا ، العدد (١) ، السنة (١) ، ربيع ١٩٨٦ م .

٣٧٤- ——— ، « هل غابت الشريعة بعد عهد الراشدين ؟ » ، جريدة الشعب الاسبوعية ، القاهرة ٧ يوليو ١٩٨٧ .

٣٧٥- ——— ، « تعقيب على د[•] محمد نور فرحات » ، جريدة الشعب
الاسبوعية ، القاهرة ، أكتوبر ١٩٨٧ .

٣٧٦- د[•] طه جابر فياض العلوانى ، « نظرة عامة في بعض مناهج البحث
الاسلامى » ، مجلة أضواء الشريعة ، السعودية ، جامعة الملك عبد العزيز ،
كلية الشريعة ، العدد (٨) ، جمادى الاولى ١٣٩٧ هـ .

٣٧٧- ——— ، نظرات في تطور علم أصول الفقه ، مجلة أضواء
الشريعة ، السعودية : جامعة الملك عبد العزيز ، كلية الشريعة ، العدد
(١٣) ، ١٤٠٢ هـ

٣٧٨- ظفر الاسلام خان ، « الولاية » ، مجلة التوحيد ، الجمهورية الاسلامية
الايرائية : منظمة الاعلام الاسلامى قسم العلاقات الدولية ، ربيع الاول
١٤٠٣ هـ .

٣٧٩- د[•] عبد الحميد ابو سليمان ، « اسلامية العلوم السياسية » ،
مجلة الدراسات الاسلامية ، باكستان ، اسلام آباد ، نوفمبر - ديسمبر
١٩٨٢ م .

٣٨٠- د[•] عبد الحميد اسماعيل الانصارى ، « هل الاغلبية مبدأ اسلامى
أصيل » ، مجلة الامة ، قطر : رئاسة المحاكم الشرعية ، السنة الاولى .
عدد (٣) ، ربيع الاول ١٤٠١ هـ .

٣٨١- د[•] عبد الصبور شاهين ، « اسلام او قومية » ، الاهرام القاهرية ،
١٩٨٧/٦/٣ .

٣٨٢- عبد اللطيف السبكى ، « المعروف والمفكر في نظم القرآن » ، منبر
الاسلام ، القاهرة : وزارة الاوقاف ، السنة (٢٥) ، العدد (٢) ،
صفر ١٣٨٢ هـ - يوليو ١٩٦٢ م .

٣٨٣- د[•] عز الدين فودة ، « السيادة والسياسة في الدولة الاسلامية » ،
مجلة معهد البحوث العربية ، القاهرة : معهد البحوث والدراسات
العربية ، العدد (٢٦) يونيو ١٩٧٥ .

٣٨٤- د[•] كمال المنوفى ، « السياسة : مفهوم وتطور وعلم » ، مجلة الفكر
العربى ، بيروت : معهد الانماء القومى ، السنة (٣) ، العدد (٢٣) .
للقسم الاول ، سبتمبر - أكتوبر ١٩٨١ .

- ٣٨٥- محمد الاباصيري ، « المعاني السامية في الوطنية » ، الوعي الاسلامي . الكويت ، السنة (١٧) العدد (١٩٨) ، جمادى الآخرة ١٠٤١ هـ - ابريل ١٩٨١ .
- ٣٨٦- د . محمد أحمد خلف الله ، « الدبابة الاسلامية ديانة قومية » ، اليقظة العربية ، العدد (١) ، السنة (٢) ، يونيو ١٩٨٦ .
- ٣٨٧- د . محمد عمارة ، « مكان الارادة الانسانية في الفكر الاسلامي السياسي العربي » ، مجلة العربي الكويتية ، العدد (٢٢٠) ، مارس ١٩٧٧ .
- ٣٨٨- د . محمد المبارك ، « نحو وعي اسلامي جديد » ، القاهرة : القى البحث في قاعة المحاضرات في الازهر ، د . ن ، د . ت .
- ٣٨٩- ——— ، مفهوم الامة بين النظريات الاجتماعية والتصور الاسلامي ، مجلة الامة : قطر العدد الاول ، السنة الثانية ، نوفمبر ١٩٨١ .
- ٣٩٠- د . محمد نور فرحات ، « قصة تطبيق الشريعة » ، حوار مع طارق البشرى ، جريدة الشعب الاسبوعية ، القاهرة ، ٢٢ سبتمبر ١٩٨٧ .
- ٣٩١- محمد يوسف الفاروقي ، « العرافة والنقابة مؤسستان اجتماعيتان مهمتان في العهد النبوي » ، تعريب : سردار رشيد حسين ، مجله الدراسات الاسلامية ، باكستان : اسلام آباد ، المجلد (١٧) ، العدد (١١) ، مارس - ابريل ١٩٨٢ .
- ٣٩٢- مناع خليل القطان ، « الامة في القرآن (١) » ، مجلة الامة ، العدد الثالث ، السنة الاولى ، قطر ، يناير ، ١٩٨١ .
- ٣٩٣- ——— ، « الامة في القرآن (٢) » ، مجلة الامة ، العدد الرابع ، السنة الاولى ، قطر ، فبراير ١٩٨١ .
- ٣٩٤- نجم الدين الطرطوسي ، « في ذكر أحكام البغاة والخوارج على السلطان » ، ضمن كتاب « تحفة الترك فيما يجب أن يعمل في الملك » ، مجلة الفكر العربي ، العدد (٢٣) ، السنة (٣) ، معهد الانماء العربي ، أكتوبر ، نوفمبر ١٩٨١ .
- ٣٩٥- الشيخ نوري ، « مع خصائص الامة » ، مجلة التوحيد ، ايران : منظمة الاعلام الاسلامي ، ربيع الاول ١٤٠٣ هـ .

البحوث والدراسات غير المنشورة :

- ١ - ابراهيم البيومي غانم ، « مفهوم الوعي الاسلامى : دراسة تحليلية من منظور أصولى » ، بحث غير منشور ، القاهرة ، ١٤٠٧ هـ - ١٩٨٧ م .
- ٢ - د . أحمد عودة ، « الفكر السياسى في العالم الاسلامى المعاصر : متاهات وعلامات » ، الندوة العالمية عن فكر المستنير السياسى خلال الحقبة الاستعمارية ، لندن ، المعهد الاسلامى ، ٦ - ٩ أغسطس ١٩٨٦ .
- ٣ - د . أحمد كمال أبو المجد ، « تعقيب على دراسة أنظمة الحكم في الوطن العربى » ، ندوة أزمة الديمقراطية في الوطن العربى ، ليماسول - قبرص ، ٢٦ نوفمبر - ١ ديسمبر ١٩٨٣ .
- ٤ - د . حامد عبد الله ربيع ، « الخبرة الاسلامية حول نظرية حقوق الانسان ودلالاتها المنهجية » ، بحث غير منشور ، د . ت .
- ٥ - _____ ، « القيم السياسية ، محاضرات مطبوعة » ، القاهرة . مكتبة القاهرة الحديثة ، ١٩٧٧ م .
- ٦ - _____ ، « اشكالية التراث وتدریس العلوم السياسية في الجامعات العربية » ، ضمن : ندوة تدریس العلوم السياسية بالوطن العربى ، لارنكا - قبرص ، ٤ - ٨ فبراير ١٩٨٥ .
- ٧ - د . حورية توفيق مجاهد ، « القومية كظاهرة عالمية » ، محاضرات مطبوعة القيت على طلبة السنة التمهيدية للماجستير ، كلية الاقتصاد والعلوم السياسية ، جامعة القاهرة ١٩٨٢ .
- ٨ - دون مؤلف ، « حكم الطائفة الممتنعة عن شريعة من شرائع الاسلام » ، القاهرة : الجماعة الاسلامية ، ١٤٠٤ هـ - ١٩٨٣ م .
- ٩ - د . سعد الدين ابراهيم ، مصادر الشرعية في الانظمة العربية ، ضمن : ندوة : أزمة الديمقراطية في الوطن العربى ، قبرص ٢٦ نوفمبر - ١ ديسمبر ١٩٨٣ م .
- ١٠ - د . سيد دسوقي حسن ، « المقدمة في مشاريع البعث الحضارى » ، بحث غير منشور ، جدة : جامعة الملك عبد العزيز ، ١٩٨٢ .
- ١١ - سيف الدين عبد الفتاح ، علم السياسة والتراث الاسلامى ، « بحث

غير منشور ، القاهرة ، ١٩٨٠م .

١٢ - عبد الجواد ييس ، « تطور الفكر السياسى في مصر خلال القرن التاسع عشر : بحث في بدايات التوجه الغربى » ، لندن ، المعهد الاسلامى ، ٦ - ٩ أغسطس ١٩٨٦ .

١٣ - د . عبد الملك عودة ، د . على الدين هلال ، الخلافة السياسية في النظم العربية ، محاضرات غير منشورة ألقت على طلبة السنة التمهيدية للماجستير ، جامعة القاهرة : كلية الاقتصاد والعلوم السياسية . ١٩٨٦م .

١٤ - د . عز الدين فودة ، مذكرات في علم السياسة ، جامعة القاهرة : كلية الاقتصاد والعلوم السياسية ، ١٩٧٥ .

١٥ - د . على الدين هلال ، النظم السياسية ، محاضرات مطبوعة ، ألفت على طلبة السنة الثالثة ، جامعة القاهرة : كلية الاقتصاد والعلوم السياسية ، ١٩٨٠م .

١٦ - ——— ، « نحو علم سياسة قومى » ، قسم العلوم السياسية ، جامعة القاهرة : كلية الاقتصاد والعلوم السياسية ، ١٩٨٢ - ١٩٨٣ .

١٧ - ——— ، « علم السياسة بين العالمية والخصوصية » ، ندوة قسم العلوم السياسية ، جامعة القاهرة : كلية الاقتصاد والعلوم السياسية ، ١٩٨٥ - ١٩٨٦ .

١٨ - د . محمد احمد خلف الله ، « التكوين التاريخى لمفاهيم : الامة - القومية - الوطنية - الدولة أو العلاقة فيما بينها » ، بحث مقدم الى ندوة القومية العربية والاسلام ، بيروت : مركز دراسات الوحدة العربية ، ٢٠ - ٢٣ ديسمبر ١٩٨٠ .

١٩ - د . محمد عمارة ، « الاسلام والعلمانية » ، ضمن : ندوة الهوية العربية والتراث ، القاهرة : المركز الاقليمى العربى للبحوث في العلوم الاجتماعية ، المركز القومى للبحوث الاجتماعية بالقاهرة ، نوفمبر ١٩٨٥ .

٢٠ - د . منى أبو الفضل ، « مفهوم الامة في الاسلام ودلالات اليقظة الاسلامية المعاصرة » ، بحث مقدم الى ندوة النظرية السياسية في

الاسلام ، القاهرة : المجلس الاعلى للثقافة : الجمعية المصرية للعلوم السياسية ، ٥ - ٦ مايو ١٩٨١ .

٢١ - _____ ، الفظم السياسية العربية : المنظور الحضارى .
« محاضرات مطبوعة » ، لطلبة السنة الرابعة ، كلية الاقتصاد والعلوم السياسية ، جامعة القاهرة ، ١٩٨٤م .

٢٢ - _____ ، محاضرات في النظرية السياسية ، غير منشورة ، أقيمت على طلبة السنة التمهيدية للماجستير ، جامعة القاهرة : كلية الاقتصاد والعلوم السياسية ، ١٩٨٥م .

٢٣ - _____ ، « نحو منهجية للتعامل مع مصادر التنظير الاسلامى بين المقدمات والمقومات » ، بحث ضمن اللقاء العالمى الرابع ، المعهد العالمى للفكر الاسلامى ، الخرطوم : ١٥ - ٢٢ يناير ١٩٨٧ .

× الرسائل الجامعية :

١ - احمد فهمى أبو سنة ، العرف والعادة في رأى الفقهاء : عرض نظرية في التشريع الاسلامى ، رسالة للحصول على العالمية ، القاهرة : مطبعة الازهر ، ١٩٤٧م .

٢ - أمل ابراهيم ، علاقات المملكة العربية السعودية تجاه دول الخليج « رسالة دكتوراة غير منشورة » كلية الاقتصاد والعلوم السياسية ، جامعة القاهرة ، ١٩٨١م .

٣ - أميرة عبد اللطيف مشهور ، دوافع وصيغ الاستثمار في الاقتصاد الاسلامى ، « رسالة دكتوراة غير منشورة » ، كلية الاقتصاد والعلوم السياسية ، جامعة القاهرة ، ١٩٨٦م .

٤ - أمية حسين أبو السعود ، « دور المعارضة الدينية في السياسة الايرانية » ، رسالة دكتوراة غير منشورة ، كلية الاقتصاد والعلوم السياسية ، جامعة القاهرة ، ١٩٨٧م .

٥ - جلال عبد الله معوض ، ظاهرة التخلف : حول التعريف بعلاقة المتغير الاقتصادى بالتطور السياسى ، « رسالة ماجستير غير منشورة » ، كلية الاقتصاد والعلوم السياسية ، جامعة القاهرة ، ١٩٨٢م .

- ٦ - _____ ، علاقة القيادة بالظاهرة الانمائية : دراسة في المنطقة العربية ، رسالة دكتوراة غير منشورة ، كلية الاقتصاد والعلوم السياسية ، جامعة القاهرة ، ١٩٨٥م .
- ٧ - حسن أبو طالب ، السياسة الخارجية السعودية تجاه الصراع العربى الاسرائيلى ، « رسالة ماجستير غير منشورة » ، كلية الاقتصاد والعلوم السياسية ، جامعة القاهرة ، ١٩٨٦م .
- ٨ - حسنين توفيق ابراهيم ، مشكلة التشريعية السياسية في الدول النامية ، « رسالة ماجستير غير منشورة » ، كلية الاقتصاد والعلوم السياسية ، جامعة القاهرة ١٩٨٥م .
- ٩ - زنون أحمد الرجبو ، رسالة في النظرية العامة للاكراه والضرورة ، رسالة دكتوراة منشورة ، كلية الحقوق ، جامعة القاهرة ، ١٩٨٦م .
- ١٠ - سيف الدين عبد الفتاح ، الجانب السياسى لمفهوم الاختيار . . . ، رسالة ماجستير غير منشورة ، كلية الاقتصاد والعلوم السياسية ، جامعة القاهرة ، ١٩٨٢م .
- ١١ - شهر زاد عواد ، كيان القوة السياسية في السودان ١٩٦٩ - ١٩٨١ ، رسالة ماجستير غير منشورة ، كلية الاقتصاد والعلوم السياسية ، جامعة القاهرة ، ١٩٨٥ .
- ١٢ - عبد الرحمن أحمد محمد سالم ، التاريخ السياسى للمعتزلة حتى نهاية القرن الثالث الهجرى ، رسالة ماجستير غير منشورة ، كلية دار العلوم ، جامعة القاهرة ، ١٩٧٣م .
- ١٣ - عبد الرحيم عبد اللطيف شاهين ، طبيعة العلاقة بين الحكومة الاتحادية والامارات السبع بدولة الامارات العربية المتحدة ، رسالة ماجستير غير منشورة ، كلية الاقتصاد والعلوم السياسية ، جامعة القاهرة ، ١٩٨١م .
- ١٤ - عمر عثمان سعيد ، الابعاد السياسية لثورة اليمن الديمقراطية الشعبية ١٩٦٣ - ١٩٧٤ ، رسالة ماجستير غير منشورة ، كلية الاقتصاد والعلوم السياسية ، جامعة القاهرة ، ١٩٧٤م .
- ١٥ - محمد صفى الدين ، المتغير التنظيمى في النظم السياسية العربية .

رسالة ماجستير غير منشورة ، كلية الاقتصاد والعلوم السياسية ،
جامعة القاهرة ، ١٩٨٦م .

١٦ - نيفين عبد الخالق ، المعارضة في الفكر السياسى الاسلامى ، رسالة
دكتوراة منشورة ، القاهرة : مكتبة الملك فيصل الاسلامية ، ١٤٠٥هـ -
١٩٨٥م .

١٧ - نيفين عبد المنعم مسعد ، الاقليات والاستقرار السياسى في الوطن
العربى ، رسالة دكتوراة غير منشورة ، جامعة القاهرة : كلية الاقتصاد
والعلوم السياسية ، ١٩٨٧م .

١٨ - هدى حافظ ميتيكس ، النخبة السياسية في تونس ١٩٥٦ - ١٩٧٠ ،
رسالة ماجستير غير منشورة ، جامعة القاهرة : كلية الاقتصاد والعلوم
السياسية ، ١٩٨١م .

١٩ - _____ ، المعارضة السياسية في النظام المغربى ١٩٦١ - ١٩٧٥ .
رسالة دكتوراة غير منشورة ، جامعة القاهرة : كلية الاقتصاد والعلوم
السياسية ، ١٩٨٦م .

٢٠ - يحيى اسماعيل أحمد ، فهم السنة في العلاقة بين الحاكم والمحكوم ،
رسالة دكتوراة غير منشورة ، جامعة الازهر ، كلية أصول الدين -
شعبة الحديث وعلومه ، ١٩٨٢م .

٢١ - يوسف عبيدان ، المؤسسات السياسية في دولة قطر ، رسالة ماجستير
غير منشورة ، جامعة القاهرة : كلية الاقتصاد والعلوم السياسية ،
١٩٧٧م .

٢٢ - _____ ، نظام الحكم في دول الخليج : دراسة مقارنة لقطر
والكويت والبحرين ، رسالة دكتوراة غير منشورة ، جامعة القاهرة :
كلية الاقتصاد والعلوم السياسية ، ١٩٨١م .

٣٠ المعاجم العربية :

١ - ابن منظور ، لسان العرب ، اعداد وتصنيف : يوسف خياط ، بيروت :
دار لسان العرب ، د . ت .

٢ - أبو العباس بن على الفيومى ، المصباح المنير في غريب الشرح الكبير .

- القاهرة : المطبعة الاميرية الكبرى ، ١٩٠٦م .
- ٣ - أحمد رضا ، معجم متن اللغة ، بيروت . مكتبة الحياة ، ١٩٥٨م .
- ٤ - د . جميل صليبا ، المعجم الفلسفى ، بيروت : دار الكتاب اللبنانى . ١٩٧٣م .
- ٥ - الزمخشري ، أساس البلاغة ، القاهرة : دار الشعب ، ١٩٦٠م .
- ٦ - محمد بن أبى بكر الرازى ، مختار الصحاح ، عنى بترتيب : السيد محمود خاطر ، القاهرة : الهيئة العامة لشئون المطابع الاميرية ، ط ١٠ ، ١٩٦٤م .
- ٧ - محمد اسماعيل ابراهيم ، قاموس الالفاظ والاعلام القرآنية ، القاهرة : دار الفكر العربى ، ١٩٦١م .
- ٨ - محمد العدنانى ، معجم الاخطاء الشائعة ، بيروت : مكتبة لبنان - دار القلم ، ١٩٧٣م .
- ٩ - محمد فؤاد عبد الباقي ، المعجم المفهرس لالفاظ القرآن الكريم ، بيروت : مؤسسة جمال للنشر ، د . ت .
- ١٠ - محمد منير الدمشقى ، معجم آيات القرآن الكريم ، القاهرة : مكتبة التراث الاسلامى ، د . ت .

ثانيا - المراجع الاجنبية

Books : —

Abdullah, Mzee., «The Nationalization of Islam by the Algerien Socialist State», in, Issues in the Islamic Movement, Edited by Kalim Siddiqui, London : British Library in Publication Deta, 1985.

- Al Faruqu,i, Ismail Ragi, On Arabism, Urubah and Religion, Natherland, Amsterdam, Vol. 1, 1962.
- ———, TAWHID : Its Implications for Thought and life. Washington D.C. : The International Institute of Islamic Thought, 1982.
- ———, «The Islamic Critique of the Status Qua of Muslim Society», in, the Islamic Impulse, Edited by Barbara Freyer, London, Sydney : Grown Helm, 1987.
- Aziz, A. Mohammad., The Nature of Islamic Political Theory, Pakistan, Karachi : Ma'aref Limited, 1975.
- Bezirgan, Najm A., «Islam and Arab Nationalism» in, Religion and Politics in the Middle East, Edited by Michael Curtis, U.S.A. : Westvlew Press / Boulder, Colorado, 1981.
- Bill. J., Leiden, The Middle East : Politicss and Power, Bas-ton : Allyn and Bacon, 1974.
- Buchlor, Justis, The Concept of Method, New York : Columbia University Press, 1961.
- Dessouki, Ali E. Hillal, «The Resurgence of Isamic organization in Egypt.» in, Islam and Power, Edited by Alexander S. Cudsi and Ali E. Hillal Dessouki, London : Croom Helm, 1981.

- ————— «The Islamic Resurgence : Sources, Dynamics and Implications», in , Islamic Resurgence in the Arab World' Edited by, Ali E. Hillal, Princeton University : Proeger Scientific, 1982.
- —————, «Official Islam and Political Legitimation in the Arab Countries», in; The Islam Impulse, Edited by Barbara Freyer, London & Sydney : Croom Helm, 1987.
- Garaudy, Roger, L'Islam Habut notre avenir, Desclée De Brouwer, 1981.
- Habiby, Raymond N., «Mu à mar Qadafi's, New Islamic Scientific Socialist Society», in Religion and Politics, in the Middle East, Edited by Michael Curtis, U.S.A. : Westview Press / Boulder, Colorado, 1981.
- Hermossi, El Baki., Leadership and National Developmentt in North Africa; A Comparative Study, Berkeley Las Angles, London : University of California Press, 1977.
- Hudson, Micheal, Arab Politics : The Search for Legitimacy, New Haven : Yale University Press, 1977.
- «The Islamic Factor in Syrian and Iraqi Politics, in, Islam in Political Process, Edited by James P. Picatori, Cambridge University Press, 1968.
- Husaini, S.W.A. Islamic Environment Systems. London, The Macmillan Press LTD., 1980.
- Kaiser, Charles Hills., An Essay on Method, New Brunswick: Rutagers University Press, 1952.
- Kepel Gilles, Muslim Extremism in Egypt: The Prophet and Pharaoh, Translated from French by Jan Rothchild, Las Angeles : University of California, 1985.

- Tibi, Bassam, «Islam and the Arab Nationalism», in, Islamic Impulse, Edited by Barbara Freyer, London : Croom Helm, Center for Contemporary Arab Studies, Georgetown University, 1987.
- Zartman I. William, «Political Science», in, The Study of the Middle East, Edited by Leonard Binder, Canada, Jan Wiely & Son, Inc, 1979.

* **Periodicals :**

- Ahmad, Syed Barakat, «Non Muslims and the UMMA», Studies in Islam, Vol. XXIV, No. No. 3, Autumn, April, 1980.
- Al Faruqi, Ismail Ragi, «Towards A New Methodology for Quranic Exegesis». Islamic Studies, Karachi, Vol. 1, No. 1, No. 1, March, 1962.
- Behzadi, Hamid, «The Principals of Legitimacy and its Influence Upon the Muslim Political Theory», Islamic Studies, Karachi, Vol. X, No. 4, December, 1971.
- Humphery, R. Stephan, «Islam and Political Values in Saudi Arabia, Egypt and Syria», The Middle East Journal, Vol. 33, No. 1, Winter, 1979.
- Muhammad Nazeer Kaka Khel, «Legitimacy of Authority in Islam», Islamic Studies, Karachi, Vol. XIX, No. 3, Autumn, 1980.
- Mchale, T.R., «Prospect of Saudi Arabia», International Affairs, Autumn, 1980.
- Warburg, Gabriel R., «Islam and Politics sin Egypt : 1952 — 80», Middle East Studies, Vol. 18, No. 2, April, 1982.

Unpublished Studies :

- Abul - Fadl, Mona, «Towards An Alternative Conceptual Framework for the Study of Contemporary Muslim Politics», Unpublished Research, Cairo, 1985.
- Alternative Perspectives : Introducing Islam From Within, «Unpublished Research»; Virginia : Center for International Programs, 1985.
- Dessouki, Ali E. Hillal, Political Science in Arab Countries : Research», Presentation Submitted to the 50th Annual Meeting of Canadian Political Science Association University of Western Ontario, May, 28 — 31, 1978.

* **Encyclopedia :**

- McClosky, Herbert, «Political Participation», in International Encyclopedia of the Social Sciences, Edited by David Sills, U.S.A. : The Macmillan Company & The Free Press, Vol. 12, 1968.



رقم الايداع بدار الكتب

١٩٨٩ / ٣١٩٨

مؤسسة الرضا للطباعة

عبد العزيز حمدي

٣ شارع طایل — طريق الملكة — جيزة

ت : ٨٦٢٩٤٩

قرش جند
۲۰۰۰